الكاشف عن المحصول

في علم الأصول

تأليف

أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد

العجلي الأصفهاني

المتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة

الشيخ عادل أحمد عبد الموجود   الشيخ علي محمد معوّض

قدّم له

الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الأول

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon


ISBN 2-7451-2545-1
90000>
9 782745 125453
http://www.al-ilmiyah.com.lb/
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله نحمده ونستعين به، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله.

﴿**يأيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿**يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيرًا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبًا**﴾ [النساء: ١].

﴿**يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديدًا * يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزًا عظيمًا**﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧١].

أما بعد:

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم الشرعية وأرفعها قدرًا إذ به تعرف الأحكام الشرعية التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وتحصل به ملكة الاستنباط لهذه الأحكام من الأدلة.

ويعد كتاب: «**الكاشف عن المحصول، فى علم الأصول**» **للإمام الأصفهانى** من أهم كتب هذا الفن؛ فلم يخل كتاب من النقل عنه؛ والاعتماد على ما اشتمل عليه من تحقيقات وتقريرات، وإليك مقدمة بين يدى الكتاب تكلمنا فيها عما يلى:

* **موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية للأستاذ الدكتور/ محمد عبدالرحمن مندور.**

* **إضاءة على أشهر الأحداث فى عصر الأصفهانى.**

*** ترجمة صاحب «الكاشف» الإمام الأصفهانى.**

*** ترجمة صاحب «المحصول» الإمام الرازى.**

*** الكلام على «المحصول».**

*** مقدمة فى علم أصول الفقه مشتملة على:**

أولاً: تعريف علم أصول الفقه.

ثانيًا: موضوع أصول الفقه.

ثالثًا: نشأة علم أصول الفقه.

رابعًا: اختلاف العلماء حول واضع علم الأصول.

خامسًا: مناهج العلماء فى الدراسات الأصولية.

سادسًا: أصول الفقه والعلوم الأخرى.

سابعًا: فائدة علم أصول الفقه وغايته.

ثامنًا: وصف النسخ الخطية للكتاب.

وقبل الشروع فى مقدمة التحقيق نشرف بذكر كلمة ألقيت فى جامعة الملك محمد الخامس بالمغرب عن ابن رشد عنوانها «موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية» وهى لأستاذنا وشيخنا إمام المحققين وخاتمة المجتهدين زين الملة والدين، لسان المتكلمين، حجة المناظرين، الشيخ الإمام العالم العلامة مفيد الطالبين صدر المدرسين حجة المناظرين الأصولى الفقيه المفسر الأستاذ الدكتور/ محمد عبدالرحمن مندور.

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

«موقف الأصوليين من المنطق والفلسفة اليونانية»

علماء المسلمين قاطبة على أن الحاكم هو الله رب العالمين، والحكام والقضاة والمفتون مبينون عن الله - عز وجل - معنى ما أراد بكلامه، وحاكمون بما أمر الله به أن يحكم، لا يختلف فى ذلك اثنان، بل هو أمر معلوم من الدين بالضرورة، فمن لم يرض بحكم الله فليس بمؤمن، ومن حكم بغير ما أنزل الله فقد ظلم نفسه؛ وهو عند الله من الفاسقين المارقين من دينه وشرعه.

والإسلام - كما هو معلوم لحضراتكم أيها الزملاء الأفاضل - عقيدة وشريعة، ونعنى بالشريعة - هنا - الأحكام العملية. وهى التى تسمى فى اصطلاح العلماء بـ «علم الفقه»؛ كما نعنى بالعقيدة الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء خيره وشره، وهذا ما يطلق عليه فى عرف علماء المسلمين «علم العقيدة»، أو التوحيد، أو الكلام.

ونحن المسلمون مكلفون بالعقيدة، وبالأحكام العملية معا، بل لا تصح الثانية ولا تقبل إلا بصحة الأولى، فالعقيدة هى الأصل والأساس، والأحكام العملية فرع عليها.

هذا هو محض الدين، وعلى ذلك درج العلماء فى كل عصر وفى كل مكان، لا ينازع فيه إلا جاهل أوضال.

وإذا كان علماء الأصول يقررون؛ أنه لا تكليف إلا بفعل، ونحن - كما قلت - مكلفون بالعقيدة والعمل معا؛ فكيف نكلف بالعقيدة وقد جعلت مقابلة للعمل؟! وللجواب على هذا نقول: العقيدة وإن لم تكن عملا، بل معرفة يقينية قائمة بالقلب. والمعرفة كيف لا فعل، فنحن مكلفون بالنظر فى وسائلها المؤدية إليها، والدلائل الدالة عليها، والنظر عمل من أعمال القلب والعقل.

وعلى هذا يصح لنا أن نقول: إن النظر المؤدى إلى العقيدة وإن يكن عملا، ومن هذه الحيثية - صح التكليف به، إلا أنه ليس مقصودًا لذاته، بل من حيث هو موصل إلى العقيدة، وباب إليها تلج منه إلى القلب لتقيم فيه آمنة مطمئنة.

وهذا بخلاف الأحكام العملية من صلاة وحج وجهاد وبيع ونكاح وغير ذلك؛ فإنها مقصودة لنفسها، على المسلم أن يأتى بها فى أوقاتها، وعلى الكيفية التى طلبت فى أدائها بلا حرج ولا مشقة: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ فالأحكام العملية منزلة على الأوقات وعلى الحالات، وعلى ما تقتضيه المصالح ليست لها صفة الدوام والاستمرار، وهذا بخلاف العقيدة لها سمة الدوام والعلوق، ومن ثم فهى لا تزول.

والعقيدة كفن مقرراتها منتزعة من النظر فى مخلوقات الله وبدائع صنعه؛ من حيث توصل إلى العلم بوجوده تعالى، وأنه رب كل شىء وخالقه. وموجده ورازقه، وأنه تعالى متصف بكل كمال، ومنزه عن كل نقص، له السلطان الأعلى ذو الحول والقوة، لا إله إلا هو، له الملك والملكوت، وأنه المستحق للعبادة لا شريك له، له الدين خالصا.

ويسدد النظر فى هذا كله كتاب الله تعالى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وسنة رسوله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليمًا كثيرًا - فهى فى منزلة الكتاب؛ حيث لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى.

والقرآن معجزة الدهر الباقية لا يقدر على مثله بشر، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، فهو إذن من عندالله - عز وجل - بيقين، ورسوله محمد ﷺ مؤيد بتلك المعجزة الباهرة وبغيرها من المعجزات الخارجات عن طوق البشر؛ فهو إذن رسول من الله بيقين.

فالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ثبتا بالعقل بيقين لا يمترى فى هذا إلا جاهل مأفون، أو مبغض مفتون، ومادامًا كذلك فهما حاكمان على قضايا العقول؛ لأنها قد تذل وتغوى، ويدركها الوهن، ويعتريها الوهم ويلتبس فيها الحق بالباطل، والباطل بالحق؛ كما هو مشاهد معلوم.

على هذا سلف هذه الأمة، وتبعهم عليه خلفهم بإحسان، من زاغ عنه فقد غوى.

ومن هذا المنطلق يحق لنا أن نقول: إن العقيدة الإسلامية أساسها ورائدها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ والعقل السليم المسترشد بهما، ومن أجل هذا كانت واحدة فى جميع رسالات السماء، لا تتبدل ولا تتغير بتغير الرسالات، ولا بالأمم المنزلة عليهم؛ .ن قضايا العقول المستندة إلى الواقع الدائم لا تتحول، والله تعالى منزه عن التغير والزوال؛ اقرءوا إن شئتم قوله تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى**

أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣]، وهذا بخلاف الأحكام العملية؛ فإنها وإن كانت عامة وخالدة تبعا لعموم شريعة الإسلام وخلودها؛ فإنها مع هذا قابلة للتغير والتبدل؛ لتنوع أدلتها واختلاف دلالاتها، وتبدل المصالح التى أنيطت بها، فهى تارة تكون عامة أو مطلقة وتارة أخرى خاصة أو مقيدة، وحينا واضحة الدلالة وحينا آخر خفيتها، ثم قد تحتمل أكثر من معنى وقد لا تحتمل إلا معنى واحدا، وتارة تأتى متشابكة متداخلة وأخرى متباينة مفارقة، فتتصادق على شىء وينزع كل منها إلى شىء آخر؛ ومن أجل هذا اختلفت الأحكام وتنوعت.

ومن عجب حقا أن يكون هذا الاختلاف مقصودًا للشارع الحكيم، روى عن على ابن أبى طالب - رضى الله عنه - قال: لما نزلت: **﴿و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾** قالوا: يا رسول الله، أفى كل عام؟ فسكت فقالوا: يا رسول الله، أفى كل عام؟ فسكت فقالوا: يا رسول الله، أفى كل عام؟ قال: «لا ولو قلت نعم لوجبت» فأنزل الله: **﴿يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم﴾** [المائدة: ١٠١]؛ فالنهى عن السؤال والقرآن ينزل؛ خوف أن ينزل القرآن بتحديد معنى مما يحتمله لفظه؛ فيشق على الأمة احتماله والقيام به.

ويوحى هذا أنه لا بأس بالسؤال بعد انقطاع نزول القرآن لانقطاع الوحى والنبوة وأن لكل أن يفهم فيه ما يشاء ويحكم بما فهم، على شريطة أن يكون مشدودًا إلى الدين فى فهمه وحكمه بحبل متين، اقرءوا قوله ﷺ: «مثل المؤمن كمثل الفرس على آخيته[1] يجول ثم يرجع إلى آخيته».

وفى مثل هذا المعنى يقول الرسول ﷺ أيضًا: «أعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شىء لم يحرم عليهم؛ فحرم عليهم من أجل مسألته» ويقول فى حديث آخر: «ذرونى ما تركتكم؛ فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم».

ومن ثم اختلف الفقهاء الإسلاميون فى الأحكام الفقهية الفرعية اختلافًا كان مثار

---

(١) الآخِيَّة. بالمد والتشديد: حُبَيْلٌ أو عويد، يعرض فى الحائط ويدفن طرفاه فيه، ويصير وسطه كالعروة وتشد فيها الدابة. ينظر: النهاية لابن الأثير (١/٢٩).

العجب عند من لم يفهم حقيقة هذا الدين الحنيف، و لم يعب بعضهم بعضًا؛ لأنهم كانوا أجل وأعظم من أن يضيقوا أمرا قد وسعه الدين؛ فيدفعوا الناس فى الحرج والمشقة، فالذين يحاولون اليوم التقريب بين المذاهب الفقهية هم فى نظرى من الجهال الأغبياء الذين لم يفهموا هذا الدين حق فهمه، وتأثروا بافتراءات المغرضين الحاقدين على الإسلام؛ بأنه لو كان من عند الله ما وجد الاختلاف إليه سبيلا. فبدلوا حسناته سيئات، وذلك بفهمهم القاصر، ولو كان خيرا ما دعوا إليه لكان أولى بذلك السلف الصالح.

ففقهنا - و لله الحمد - حى متطور، ومتحرك مرن، غير ساكن ولا جامد، صالح لكل زمان ومكان بأقصى ما تحمل هذه الكلمة من معنى، فإن أعرض عنه أهله ولجأوا إلى غيره؛ فلعمى فى بصائرهم ولرين على قلوبهم. وإذا كان الاختلاف سمة الفقه الإسلامى فلكى لا يتعاطاه غير المتأهل له وضع له علماء الفقه قواعد وضوابط تحكم أصوله، وتجمع آلاته ودلائله التى يستعين بها الفقيه على استنباط الحكم حتى لا يزل العقل ولا يغوى.

وسموا تلك القواعد بعلم أصول الفقه أو بعلم الأصول، وعرفوه بأنه علم بقواعد يستعان بها على استنباط الحكم الشرعى من دليله.

والمراد بالاستعانة فى التعريف الاستعانة المباشرة، وهى إنما تكون بقواعد الأصول وضوابطه، فهى التى لها اتصال ملاصق باستنباط الفقه من أدلته، والحكم الفقهى كما يتوقف على دليله يتوقف كذلك على العلم بكيفية الدليل على الحكم، وهذه الكيفيات متنوعة، وكل قاعدة من قواعد الأصول تبين نوعا من تلك الكيفيات.

ويندرج تحت موضوع الأصول ثلاثة مطالب رئيسية.

المطلب الأول -: أدلة الفقه، والمراد بها الأدلة التى نصبها الشارع الحكيم للدلالة على الأحكام العملية، وإذا كان الله تعالى هو المتفرد بالحكم فهو أيضًا المتفرد بالدليل الدال عليه، فمن شرع الحكم نصب الدليل عليه.

وهذه الأدلة منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه؛ فالمتفق عليه أربعة:

١ - القرآن المجيد: كتاب الله العزيز، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، حبل الله المتين وصراطه المستقيم، من استمسك به هدى، ومن زاغ عنه ضل وخسر الدنيا والآخرة، والعلماء مجمعون على أنه حجة الله على عباده، وله المنزلة الأولى فى استنباط الحكم الشرعى، عقائديا كان أو عمليًا.

٢- السنة النبوية الشريفة، وهى قول الرسول ﷺ وفعله وتقريره. وهى من الكتاب العزيز بمنزلة الشرح للمتن، تبين ما خفى منه وتفصل مجمله، وتوضح مشكله، يقول الله جل شأنه: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم**﴾ [النحل: ٤٤] ويقول فى وجوب طاعة رسوله: ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول**﴾ [التغابن: ١٢] ويقول أيضًا: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾ [الحشر: ٧]؛ فللسنة المنزلة الثانية بعد الكتاب العزيز، على ذلك إجماع المسلمين قديمًا وحديثًا. وقيض الله - عز وجل - لها من جمعها، وبين حقها من باطلها، وميز بين رتبها المختلفة؛ فليس هناك عذر لمعتذر، يقول: نعم هى حجة على العين والرأس قبولها، ولكن من أين لى ثبوتها وصدورها حقا عن الرسول الأمين؟ كما تذرع بذلك بعض المغفلين من المفتونين بأقوال بعض المستشرقين الحاقدين، ومن لم يجعل الله له نورًا؛ فماله من نور.

٣- إجماع هذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، وقد جعلها الله أمة وسطا شهداء على الناس، وقد عصمها الله تعالى من أن تجمع على خطأ أو ضلالة يقول الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتى على ضلالة» وفى رواية: «لا تجتمع أمتى على خطأ» ويقول الله - جل شأنه - متوعدا من شاق الرسول أو اتبع غير سبيل المؤمنين: ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرًا**﴾ [النساء: ١١٥] ومن سبيلها ما أجمعت عليه ما دامت لا تجتمع على باطل.

ولكن ممن يتحقق هذا الإجماع؟ ومن هم أهله؟ أهم كل الأمة بجميع طوائفها؟ أم أهل الحل والربط منهم؟ أم المراد منهم علماؤها المجتهدون فى كل عصر؟ أو إجماع الصحابة لا غير؟ أقوال كثيرة، ولا أدرى كيف يكون الإجماع حجة تتبع، ومع هذا يختلفون فى مفهومه وحقيقته؟

والذى أراه أن الإجماع نوعان: إجماع على حكم شرعى مستند إلى نص من كتاب أو سنة أو قياس على أحدهما، ويتحقق هذا الإجماع من أولى العلم الذين لهم قدرة استنباط الحكم من دليله؛ لأن العلماء ورثة الأنبياء؛ فلهم رتبة البلاغ عن الله تعالى وعن رسوله، وعليهم أن يبينوا عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ معنى ما أراد كل منهما بكلامه.

يقول الله جل شأنه: ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله**

عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ [النساء: ٨٣] والآية وإن كانت نزلت فى المنافقين كانوا يتعمدون إيذاء المؤمنين بإفشاء أسرارهم؛ فإنها تعم المؤمنين أيضًا الذين لا يقدرون مسئولية ما يقولون وما يفعلون؛ فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ كما يقول علماء الأصول.

والمعنى: لو كان هؤلاء مؤمنين حقا - كما يزعمون - ما أقدموا على ما أذاعوا حتى يرجعوا إلى الرسول ﷺ وأولى الأمر من المؤمنين، والمراد بأولى الأمر هنا العلماء؛ لأنهم هم الذين لهم قدرة الاستنباط، ولا يجب عليهم الرجوع إليهم إلا وقد وجب عليهم طاعتهم، وطاعتهم إنما تكون عند الاجتماع لا عند الافتراق.

والنوع الثانى: إجماع على حكم شرعى يستند إلى المصلحة المرسلة، أو بعبارة أخرى إلى المصلحة العامة التى لم يرد بشأنها نص خاص، لا من كتاب ولا من سنة، ولا قياس لها عليهما يشهد لها بالاعتبار، ولكن يشهد لها جنس المصلحة العليا، وكليات الشريعة التى ثبتت باستقراء جزئياتها المختلفة وأحكامها المتنوعة. وهذا الحكم المستند إلى تلك المصلحة مفوض شرعا إلى أولى الأمر على المسلمين، وطاعتهم فيه واجبة ما دام لم يخالف نصًّا من نصوص الشريعة الغراء. فإن خالف فهو معصية، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. اقرءوا إن شئتم قوله تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾** [النساء: ٥٩]. أمر تعالى بطاعته أولا، وطاعته بالعمل بكتابه، ثم بطاعة رسوله ثانيًا وطاعته العمل بسنته، ثم بطاعة أولى الأمر ثالثا؛ فكانت طاعتهم بعد طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ فعلم أنها إذا خالفتهما كانت طاعتهما هى المتعينة، والمراد بأولى الأمر هنا هم أهل الحل والعقد، ولابد أن يكونوا من العلماء بالشريعة حيث أمرهم الله تعالى عند التنازع بالرد إلى الله ورسوله، والمراد بالرد إليهما عدم مخالفتهما وإلا لو كان هناك مخالفة صريحة - لما كان للتنازع معنى، ولما خاطب الله تعالى الجميع بالإيمان، ومن شأن المصالح أن تختلف فيها الأنظار وتتعدد الآراء. ومن ثم يتعذر فيها الاتفاق؛ فكان الواجب اتباع رأى الأغلبية منهم، وهذا هو معنى ماروى عن الرسول - عليه الصلاة والسلام -: «عليكم بالسواد الأعظم».

ومن شأن المصالح العامة أنها تتغير وتتبدل بحسب الملابسات وبتغير الزمان والمكان، والحكم يتغير تبعًا لتغير علته المثيرة له والباعثة عليه. ومن ثم جاز أن يتغير الحكم،

المستند إلى المصلحة تبعا لتغيرها، على معنى أنه يجوز نسخ الإجماع السابق بشأنها بإجماع لاحق، وقول الأصوليين الإجماع لا يَنْسخ ولا يُنْسخ إنما يصدق على الإجماع الأول المستند إلى النص وما فى معناه؛ لأن الحكم المستند إلى ذلك يكون حكم الله تعالى فى الواقع؛ لأن الله تعالى عصم هذه الأمة عن أن تجمع على خطأ، ومن ثم يكون هذا الحكم أبديا سرمديا لا يجوز تبديله ولا تغييره.ويكفينا هذا فى ثبوت حجة الإجماع وحكمه والمراد به، وآن لنا أن ننتقل إلى الدليل الرابع وهو:

٤- **القياس**: ويأتى فى المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع، وعرفه علماء الأصول مع التجاوز فى العبارة بأنه إلحاق فرع بأصل فى حكمه لتحقق مناطه فيه، والمراد بالمناط العلة المثيرة للحكم أو الباعثة عليه. وإن كان الله تعالى لا يدفعه شىء إلى شىء لغناه وكمال قدرته وحكمته، ولكن اللطف بعباده اقتضى ربط الأحكام بعلل وأسباب حتى يعلم المكلف متى تجب ومتى تؤدى، وأين يتعين عليه أن يقف وينتهى.

وهذه العلل التى ربطت بها الأحكام هى فى واقع الأمر الدلائل على ثبوت الأحكام؛ لأن الحكم كما هو من الله تعالى؛ فدليله كذلك لابد وأن يكون منصوبًا من قبله تعالى، وعلة الحكم منه تعالى فلتكن هى الدليل عليه.

فتعريف القياس بإلحاق فرع بأصله لا يصح، لأن الإلحاق عمل المجتهد، كذلك لا يصح تعريفه بأنه مساواة فرع لأصله فى حكمه وعلته؛ لأن المساواة لازم وجود العلة والحكم فى كليهما؛ فهى متأخرة عنهما فكيف تكون دليلا على الحكم، والدليل له رتبة التقدم على مدلوله؟

فتسمية العلة بالقياس؛ إما تسمية خاطئة، وإما مع التجوز فى العبارة؛ لأنها ركنه الأعظم.

فلله تعالى على حكمه دليلان: ظاهر هو النص، وخفى وهو علته التى أنيط بها الحكم، إلا أن مجال العلة دائما أعم من أفراد النص ومشمولاته، فحيثما وجد النص وجدت العلة، وليس من الضرورى أنه كلما وجدت العلة وجد النص، فقد توجد فى أفراد أخرى خارجة عن دائرة النص، إلا أن الحكم يجب أن يكون واحدا إلا أن يمنع مانع من ذلك، ومن هنا قالوا: لا قياس مع النص.

ومع هذا فقد ينص على الحكم وعلى علته معا، فيقال حينئذ: إنهما دليلان تظاهرا على حكم واحد.

والقياس بمعنى العلة الجامعة بين المقيس والمقيس عليه حجة ظنية دائمًا؛ لاحتمال أن يكون محل العلة المنصوص على حكمه جزء العلة فلا تتعدى العلة حينئذ إلى محل آخر، وقد تكون فى الواقع غير ما بدا للمجتهد. ومن هنا أنكر الظاهرية حجة القياس، اللهم إلا أن يكون منصوصًا على علته؛ فيكون حينئذ ملحقًا بالنص، ولكن هذه كلها شبهات واهية لا ترقى إلى مصاف الأدلة حتى تدفع حجية القياس.

ولسنا هنا فى مقام إثبات حجيته حتى نفيض فى هذا، ونطيل القول فيه، والقول فيه ذو شجون،ولكنى أكتفى فى هذا المقام بذكر آية من كتاب الله تعالى لم أر من تعرض لها فى إثبات حجية القياس وهى فى نظرى كافية فيه، قال جل شأنه ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا**﴾ [البقرة: ٣١]. اعترف الملائكة بوقوفهم عند النص، فلو كان علم آدم كعلمهم لا يعدو النص - ما كان له فضل عليهم فى استحقاقه الخلافة فى الأرض دونهم.

ومع هذا فقد اشترط الأصوليون لحجية القياس من حيث علته أن يشهد لها شاهد من الشرع بالاعتبار بأن يترتب عليها حكم النص الذى استنبطت منه فى أى محل وجدت، مما يؤكد استقلالها بالحكم، وأنها مكتفية بنفسها فى ثبوته، وكفى بهذا دليلا فى ثبوت حجيته.

تلك هى الأدلة المتفق عليها فى أنها طريق لاستنباط الحكم الشرعى، وهناك أدلة أخرى مختلف فيها بين الأصوليين، وهى فى المآل ترجع إلى تلك الأدلة المتفق عليها، فمن اعتبرها حجة فلميزة فيها ليست موجودة فى تلك الأصول المتفق عليها، ومن لم يعتبرها اكتفى بما ترجع فى النهاية إليه. وإذا كان الأصل فى الشريعة هو براءة الذمة حتى يثبت الحكم بدليله، فما لم يوجد دليل فلا حكم يؤاخذ المكلف به، وهناك حينئذ عفو الله يسع الجميع.

المطلب الثانى من مطالب أصول الفقه: وهو مقاصد الشريعة العامة، وضوابطها الكلية الثابتة أحكامها باستقراء جزئيات الشريعة، ومسائلها المختلفة المتنوعة الداخلة فى إطارها.

وأحكام هذه الكليات بما أنها ثابته بالاستقراء فهى مقيدة؛ إما للقطع، وإما للظن القريب من القطع، ومن ثم فهى صالحة للحكم على ما تجدد من حوادث وعوارض لم

يرد بشأنها دليل خاص أو عام، ولكنها تندرج تحت مفهوم تلك الكليات العامة فتنتظمها أحكامها كما انتظمها موضوعها.

مثال تلك الكليات من الكتاب العزيز: ﴿**لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها**﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ [البقرة: ١٨٥]. ومن الحديث الشريف: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»، «كلكم راع ومسئول عن رعيته» ومن أقوال الفقهاء: «إذا ما تعارضت المصلحة والمفسدة فالحكم للغالب منهما» «الضرورات تبيح المحظورات».

وإذن فتتدخل هذه الكليات فى موضوع أصول الفقه؛ لأنه يستعان بها على استنباط أحكام عملية.

المطلب الثالث -: أحكام كلية لغوية استخرجها أهل هذا الفن فن أصول الفقه من اللغة العربية، وأطلقوها على أقسام من ألفاظ اللغة وعوارضها المتنوعة؛ كقولهم: الخاص يفيد القطع، والعام يفيد الظن، والمطلق يحمل على المقيد، والنص يقدم على الظاهر، والظاهر يقدم على الخفى، والمشترك يفيد الإجمال، والأمر للوجوب، والنهى للتحريم، وهكذا.

والفقيه كما يحتاج إلى الدليل كذلك يحتاج إلى معرفة هذه الكليات التى تبين كيفية دلالة الدليل على استلزامه الحكم، فكانت هذه القواعد من موضوعات الأصول، لاسيما وأنها لم تدون فى علم آخر غيره فكان بها قمينًا.

وأول من ألف فى علم الأصول الإمام الشافعى - رضى الله عنه - بالتماس من ابن مهدى لا نعلم أحدًا تقدمه فى هذا المجال فهو الذى وضع قواعده، وأحكم أصوله وبيَّن فصوله، وميز أقسامه بعضها من بعض. ودلل على مسائله. وكان له القدح المعلى فى نصرة السنة النبوية الشريفة، وبيان حجية خبر الواحد أتى فيه بما لم يسبقه إليه سابق، ولم يبلغ شأوه فيه لاحق بأسلوب ناهيك به، وكفى أن أقول: إنه هو أسلوب الشافعى.

وضع فيه رسالته المشهورة المتداولة بين العلماء بين فيها عام الكتاب والسنة، وخاص كل منهما والمطلق والمقيد، ووجوب حمل كل منهما على الآخر. والناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وأنه لا ينسخ الكتاب إلا الكتاب، والسنة إلا السنة، وتكلم على الإجماع وعلى القياس وعلى الاجتهاد، وغير ذلك من مباحث علم الأصول.

ففتح بعمله هذا العظيم الباب لغيره من العلماء الأجلاء فولجوا إلى العلم من بابه، فزادوا فيه وعدلوا وبينوا وخالفوا فى بعض أصوله ومسائله، ثم نظموا وفصلوا تفصيلا أدق، وعنى فريق منهم بتأصيل القواعد لاغير، وفريق آخر عنى بالتطبيق عليها؛ فأصبح علما محررا وعلما شامخا شاهدا برسوخ أهله فى الدين والفضل. وسامق بجدهم فى العلم والمعرفة، وليس معنى هذا أن علم الأصول لم يكن معروفا قبل الشافعى، كلا؛ وإنما هو الذى أظهره للناس، أو بعبارة أدق بَيَّنَ منهجه الذى بنى عليه فقهه ومذهبه لا غير، ودلل على صحة منهجه هذا بالكتاب والسنة وفتاوى الصحابة والتابعين، وقوانين اللغة العربية فى محاوراتها ومساجلاتها.

وهذا لا يعنى أنه لم يكن لغيره من العلماء المجتهدين منهج كمنهجه بنوا عليه ما توصلوا إليه من حلال وحرام. غاية الأمر أنهم قد يوافقونه فى بعض خطته وقد يخالفونه فى بعض آخر منها.

فعلم الأصول علم قديم سابق على الشافعى، وزمنه موجود منذ عصر الصحابة وإلا لم يظهر فيهم ولا فيمن بعدهم من التابعين مجتهدون أفاضل وعلماء أماثل يشار إليهم بالبنان، وسارت بذكرهم الركبان، إذ يستحيل وجود الفقه الصحيح دون استناده إلى قواعده التى تساعد على استنباطه، وتهدى إلى العثور عليه من أدلته. وهذه القواعد هى علم الأصول على ما سبق بيانه، فعلم الأصول إذن علم شرعى عربى ملازم للشريعة منذ نشأتها حتى اليوم لا يوجد فقه صحيح إلا بواسطته ولا فتوى معتبرة إلا بمراعاة أصوله.

حضرات الزملاء الأفاضل، ديننا - والحمد لله - دين حياة، دين علم وفن ومعرفة وتقدم وحضارة ومدنية، يحث على القوة والعمل، وينبذ التواكل والكسل. ويأمر بالنظر فى ملكوت الله تعالى أرضه وسمائه وما بينهما وفى مظاهر الطبيعة المتنوعة. ومشاهدها المثيرة الرائعة وفى النفس وما حوت من عقل وسمع وبصر وحركة دائبة دافقة.

وكان أول ما أنزل من كتابه العزيز الذى أنزله نورا وهدى ورحمة للناس كافة امتنانه على الإنسان بأن علمه أن يخط بالقلم، وآتاه من العلم والمعرفة ما قد علم وما لم يعلم، اقرءوا قوله - جل شأنه -: **﴿اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾** [العلق: ٣ - ٥]. ونفى سبحانه وتعالى - أن يسوى بين العالم والجاهل، فقال - عز من قائل -: **﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب﴾** [الزمر: ٩]. وكيف يسوى بينهما وقد جعل سبحانه العلم

سمة الحياة، والجهل دليل الموت، فقال: ﴿**وما يستوى الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من فى القبور**﴾ [فاطر: ٢٢] من أجل ذلك أمر تعالى بالتعلم والتعليم فقال: ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾ [التوبة: ١٢٢]. هذا فى العلم الدينى، وفى العلم المدنى يقول - جل شأنه -: ﴿**وأرسلنا الرياح لواقح**﴾ [الحجر: ٢٢]. ﴿**قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾ [العنكبوت: ٢٠]. ﴿**وفى أنفسكم أفلا تبصرون**﴾ [الذاريات: ٢١]، وغير ذلك من الآيات كثير.

وأمر الرسول ﷺ بطلب العلم ولو بعدت الشقة؛ فقال: «اطلبوا العلم ولو بالصين» وحث المؤمنين على اقتناص الحكمة والحرص عليها من أى وعاء خرجت.

لا أذكر بهذا غير مذكر فأنتم أيها السادة الأماجد أهل العلم والمعرفة فى الذروة العليا منهما، ولكن الذى حدا بى إلى ذلك هو التوطئة لما يأتى بعد.

أقبل علماؤنا - رحمهم الله - فى عصور نهضتهم وصحوتهم على العلم والتعلم، لاسيما فى أوائل العصر العباسى العصر الذهبى لهذه الأمة، وقرروا استنادًا إلى دينهم الحنيف؛ أن كل علم نافع فى الحياة، وكل صناعة يتوقف عليها دوران دولاب التقدم والرقى والعزة والقوة هما فرض كفاية على هذه الأمة التى جعلها الله - عز وجل - خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله، وسماها أمة وسطا شهداء على الناس، وأنها إذا ما قصرت فى ذلك فهى آثمة ولا تستحق المرتبة التى سما الله تعالى بها إليها.

فأقبلوا على المدون من علوم وفنون من سبقهم من الأمم التى لها تاريخ مرموق، ومجد سابق، وعز شامخ فى الحضارة والعلم والفن؛ وترجموه إلى اللغة العربية بأمانة وصدق بعد أن هضموه تعلما وتذوقًا.

فترجموا عن الهنود والفرس والرومان ما أثر عنهم من حكمة وأدب وقانون، واعتنوا بنوع خاص بعلوم وفلسفة الإغريق، وما خلفوا من منطق ورياضة وفنون مختلفة وسياسة وأخلاق وسلوك، وهضموا ذلك كله، واستوعبوه فى زمن وجيز يكاد يكون معجزة فى تاريخ تقدم الأمم والشعوب.

ولا يعنينا من هذا كله سوى فلسفة الإغريق، ومنطقهم مع التعريف؛ بأن علم السياسة وعلم الأخلاق والسلوك كل ذلك جزء لا يتجزأ من الفلسفة عندهم، بل ومن

المؤكد أن كثيرًا من العلوم الأخرى كالطب والهندسة والرياضيات العليا، وكذلك علوم الأحياء والفيزياء والكيمياء كانت داخلة فى الفلسفة، وممتشجة معها إلى حد ليس من الهين تمييزه وفصله عنها، ثم عمل الزمن - فيما بعد - على فصل هذه العلوم والفنون عن الفلسفة؛ فأصبحت علوما مستقلة عن أمها الفلسفة، حتى المنطق الذى كان يعتبر مدخلا إليها - أصبح له كيانه المستقل، وسواء أبقيت السياسة وعلم الأخلاق داخل نطاق الفلسفة أم خرجا منها؛ فسوف لا يغير ذلك شيئًا من النتيجة التى نريد الوصول إليها.

وللقدامى فى بيان مفهوم الفلسفة تعريفان:

التعريف الأول لأفلاطون: معرفة الحقيقة بصورة مطلقة أو العلم بالأمور الأزلية.

التعريف الثانى لأرسطو: علم الموجود بما هو موجود، أو هى علم نظرى بالمبادئ والأسباب الأولى.

والتعريفان متقاربان أو يكادان يلتقيان، وإن لقى التعريف الأرسطى قبولا لدى الدارسين، بل ولدى الذين أسهموا فى تطوير الفلسفة فيما بعد. ونريد أن نقول: إن الفلسفة لدى القدامى كانت تستوعب جميع فروع العلم باعتبار أنها توصل إلى العلم بالأسباب الأولى للمعرفة، وأما لدى الفلاسفة المحدثين، فإنها بعد أن استقلت عنها العلوم ذات الموضوعات والمناهج المحددة - أصبحت علما نظريا بحتًا مجاله العلل الأولى للموجود من حيث ما هو موجود؛ ولذلك فهى تبحث فيما وراء الطبيعة من المغيبات التى لا تخضع للتجربة ولا للاستقراء.

ولا مجال هنا للإنكار بأن العرب بعد أن ترجموا فلسفة الإغريق وعلومهم المختلفة - قد تأثروا بها أيما تأثر وأنها نقلتهم نقلة أخرى حضارية، وأثرت إثراء كبيرًا فى نظرتهم إلى العالم والوقوف على أسراره ونواميسه بعد أن درسوا علوم الإغريق، واستوعبوها، وتأكدوا من صحة كثير منها بعد أن طبقوها فى مجالاتها المتنوعة، ولم يقتصر أمرهم على مجرد النقل والمعرفة، بل أسهموا إلى حد لا ينكره إلا جاحد مبغض فى تطوير هذه العلوم والزيادة عليها، وأنها فتحت عقولهم وقلوبهم إلى استنباط علوم أخرى خاصة بهم لها تعلق كبير بدينهم ولغتهم وتاريخهم.

وهكذا العلم فى جميع العصور، ولدى كافة الأمم يتوارثه الخلف عن السلف، ويزيد فيه ويطوره، ويغير منه ما يدعو النظر والحاجة إلى تغييره، ولا يعيب الخلف أن أخذوا

عن السلف بعض معارفهم وفنونهم، بل العيب كل العيب أن يغمضوا عيونهم عن تراث الأقدمين، فيصابوا بالعمى والجهالة، والتخلف عن السير فى ركب الحضارة الدافق العارم فيداسوا بالأقدام ويصبحوا أذلة صاغرين لغيرهم من الشعوب المتقدمة الحضارية.

والمجتمع الإنسانى على عظمه واتساع رقعته يعتبر أسرة كبيرة واحدة يؤثر أفراده بعضهم فى بعض. ومن لا يتأثر منهم فهو؛ إما طفل، أو معتوه تأثر العرب إذن فى طور رشدهم وعصر نهضتهم بعلوم اليونان، وأثروا بدورهم فى غيرهم من أمم الشرق والغرب، وكانوا مبعث هذه الحضارة الجياشة التى نشاهدها اليوم غربا وشرقًا.

ونحن اليوم بعد أن تخلفنا عن ركب الحضارة ردحا كبيرا من الزمن لأسباب لا أرى داعيًا لذكرها الآن، وبعد أن صحونا من سبات عميق ثقيل نشمر عن ساعد الجد، وننهل من علوم الغرب ونتأسى خطاه؛ لنبلغ شأوه ومنزلته؛ أفيعيبنا هذا الصنيع منا؟ أم هو دليل يقظتنا ورشدنا؟!

لا أريد أن أقول: إن تخلفنا كان بسبب معتقداتنا، فأكون حينئذ من الجاهلين. فبهذه المعتقدات ساد أجدادنا، وكانوا مبعث نور وهداية للعالم كله. ولكن أتى علينا زمن أعرضنا فيه عن ديننا الحنيف، وما يدعونا إليه من الأخذ بأسباب القوة والعزة، ومن أجلها العلم والمعرفة، فكنا كركب يسير بأيديه المشاعل، ولكن لغشاوة على أبصارنا ضللنا الطريق.

وإذن فلا ضير على العرب فى العصر العباسى فى نقلهم فلسفة اليونان وعلومهم وتأثرهم بها، وإسهامهم فى تطويرها، ومن عابهم أو ضللهم؛ فهو المعيب المضلل وكيف يعابون وعصرهم هذا هو العصر الذهبى للإسلام والعروبة بإجماع المؤرخين؟.

كان هذا موقف علماء العرب أيام مجدهم الزاهر، وعزهم الشامخ من علوم اليونان، أو من الفلسفة بمعناها الواسع الشامل لكل العلوم، فماذا كان موقفهم من الفلسفة بمعناها الخاص الضيق، وهو البحث عن العلل الأولى، والأسباب العامة لكل ما هو موجود، أو بعبارة أخرى: البحث عما وراء الطبيعة هل أثرت هذه الفلسفة فى معتقداتهم الدينية؟ وعلومهم الشرعية التى نقلوها من الكتاب والسنة؟ أو فى علوم اللغة العربية التى أخذوا قواعدها، وضبطوا أصولها من اللغة العربية نفسها؟.

وهل كان لمنطق أرسطو تأثير فى مناهج تلك العلوم الخاصة بالعرب؟ هذا ما نحاول

أن نجيب عنه، مرجئين الكلام على المنطق و تأثيره حتى نفرغ من الكلام على الفلسفة وتأثرهم بها.

وطبعًا تأثير الفلسفة بمعناها هذا الضيق، والذى عرفت به أخيرًا لا يظهر ظهورًا واضحًا إلا فى العلوم النظرية البحتة، وأظهر هذه العلوم النظرية هو علم العقيدة وعلم أصول الفقه، وسيكون كلامنا على تأثير الفلسفة فى العقيدة مجملاً؛ لأنه ليس من غرض بحثنا.

لا ريب عند المسلمين، ولا عند المنصفين من غيرهم؛ أن علم العقيدة أو علم الكلام علم عربى إسلامى أصيل، أخذ أصوله وفروعه من ينابيعه الأصيلة كتاب ا لله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

وكتاب الإسلام ونبى الإسلام مكثا يدعوان الناس جميعًا ثلاثة عشر عاما سويا قبل الهجرة إلى المدينة إلى الإيمان با لله وحده لا شريك له، وإلى الإيمان بكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر، لا يدعوان إلى غير ذلك إلا إلى ما يتصل بهما من قريب مثل التخلق بأمهات الفضائل، والتخلى عن أمهات الرذائل، فلما هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة ظل الكتاب العزيز مثابرًا على هذه الدعوة لا يفتر عنها ورسوله - عليه الصلاة والسلام - يؤكدها ويؤيدها، ويعلن أن ا لله تعالى لا يقبل عمل عامل إلا بعد أن يؤمن با لله ربا للعالمين، ويعبده وحده لا يشرك به أحدًا.

وهكذا ظل المسلمون الأوائل يحرصون على عقيدة الإسلام خالصة غير مشوبة بما يكدر صفوها وينافحون عنها ويدعون الناس إليها على بصيرة وهدى من كتاب ا لله وسنة رسوله.

فلما أقبل عصر الترجمة والنقل عن اليونانية فتن بعض المسلمين ممن دخل فى الإسلام حديثا أو آمن به نفاقًا ورياء؛ ليكيد للمسلمين كيدًا بنتائج أفكار اليونان، وثمار عقولهم وتجاربهم، ومنها ما هو مر علقم، فانتهز هذه الفرصة أعداء الإسلام من المسيحيين والصابئين وغيرهم، فراحوا يكيدون للإسلام والمسلمين، ويشككونهم فى عقيدتهم بما تلقفوه من أفكار فلاسفة اليونان فى عقيدتهم با لله تعالى، على اعتبار أنه العلة الأولى لهذا العالم المشاهد كما يزعمون، تعالى ا لله عن زعمهم علوا كبيرًا. فأشاعوا بين الناس أفكارهم المسمومة، وآراءهم المحمومة؛ كقولهم: ا لله واحد، والواحد لا ينتج عنه إلا واحد؛ لأنه موجب بالذات، والمسلمون يوافقونهم فى قولهم الأول، ويخالفونهم فيما

عداه، وقولهم بالعقول والنفوس والأفلاك، وتسلسل بعضها عن بعض، والمسلمون على خلاف قولهم هذا، وينكرون النبوات والمعاد بالمعنى الذى يؤمن بـه المسلمون، فأحدث هذا كله بلبلة فى نفوس الضعفـاء مـن المؤمنـين، فانـبرى لهـم علمـاء المسلمين يدفعـون شبههم، ويردون كيدهم إلى نحورهم بأدلـة مشتقة مـن الكتـاب والسـنة. ولكـن بعـض هؤلاء العلماء تغالى فى الرد، وأراد أن يرد سهمهم الـذى صوبـوه إلى صـدور المسـلمين إلى صدورهم هم دون غيرهـم؛ فأخذوا أفكار الفلاسفة ومبادئهم التـى بنـوا عليهـا هـذه الأفكار، كقولهم بتركب الأجسام مـن الجواهـر والأعـراض، أو مـن الهيـولى والصـورة، وكقولهم بأن الاختيار تغير، والتغير نقص، والله كمال محض؛ فيستحيل عليه التغـير. ولا يجوز أيضا أن يعلم الجزئيات؛ لأنها متغيرة، وغير ذلك مـن دعـاواهم الباطلـة أو الزائفـة المبهرجة.

أخذ هذا كله بعض المخلصين من علماء المسلمين، وخلطوه بعلم العقيدة عن حســن نية؛ ليدفعوه، ويبينوا زيفه للناس، إيمانا منهم بأن هذا هـو الطريـق الأمثـل لإعـلاء شـأن الإسلام وعقيدته الراسخة الصافية، وكان على رأس هؤلاء المعتزلة.

ولا يعنينا هنا أن نبين هل كانوا محقـين فـى صنيعهـم هـذا أم لا؟ فقـد حكـم عليهـم المسلمون فيما بعد.

وقد آن لى سادتى وزملائى الكرام أن أنتقـل إلى موقـف أصـول الفقـه مـن الفلسـفة الإغريقية، هل استمد منها شيئا من مباحثه أو كان لها تأثير فيـه؟ وهنـا أحـب أن أذكـر حضراتكم بما أشرت إليه أول البحث من أن علماء المسلمين على بكـرة أبيهـم علـى أن الحاكم هو الله رب العالمين، وأن مشرع الحكم لابد وأن يكون هو ناصب الدليل على ذلك الحكم.

وإذن فلا مدخل للعقل فى وضع دليل حكم شرعى؛ كما لا مدخـل لـه فـى تشـريع الحكم نفسه إلا بمقدار ما أذن بـه الشـارع الحكيـم، فالأحكـام التـى تستند إلى المصـالح المرسلة بإذن من الله تعالى لأولى الأمر فى إنشائها مصالحهـا المستندة إليهـا ليسـت مـن صنع العباد، وإنما هى من صنع خالقهم، فهى إذن من مشتملات علم الأصول.

وكذلـك كليـات الأحكـام التشـريعية وكليـات الأحكـام اللغويـة، وكلاهمـــا مـــن موضوع أصول الفقه لا دخل للعقل فـى وضعهمـا؛ إذ الكليـات الشـرعية التـى يسـتفاد منها الفقه الجزئى مفرداتها أحكام جزئية شرعها الله لعبـاده، والكليـات اللغويـة منتزعـة

من اللغة العربية نفسها، وبها نزل القرآن الكريم، وهى لسان رسول الله رب العالمين.

وحتى الأدلة المختلف في حجيتها هي فى المآل ترجع إلى دليل من الأدلة المتفق عليها.

فأصول الفقه بجميع مباحثه ومطالبه علم شرعى عربى أصيل موضوعه أدلة الأحكام الشرعية وكلياتها، والكليات اللغوية لا دخل فى موضوعه لبشر عربى أو أعجمى.

ووظيفة العقل فى أصول الفقه لا تعدو الكشف عن مباحثه، وبيان مطالبه وتنظيم مسائله، فإن جاوز العقل ما حد له إلى التدخل فى إنشاء أدلته أو المشاركة فيها، فقد شرع حينئذ ولا مشرع إلا الله تعالى.

وعلماء المسلمين وإن اختلفوا فى وظيفة العقل لو لم يبعث الله تعالى رسولا فإنما كان اختلافهم هذا ناشئا عن معلومة أخرى، وهى هل العقل يدرك فى الأفعال حسنا وقبحًا بمقتضاهما يدرك حكم الله تعالى فيهما، أم لا يدرك ذلك؟ من قال بالأول قال: إن العقل رسول من لا رسول إليه، ومن قال بالثانى نفى ذلك نفيًا قاطعًا.

ومع هذا فقد اتفقوا على أن العقل بمعزل عن التشريع بعد إرسال الرسل، قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ [الإسراء: ١٥]. وقال أيضًا: ﴿**رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ [النساء: ١٦٥].

وإذن فلا دخل لفلسفة اليونان ولا لغيرهم فى أصول الفقه؛ كما لا دخل لها فى الفقه نفسه؛ لأنها تستمد من العقل المحض غير المسترشد بنور الشرع والعقل لا مجال له فى التشريع وأدلته.

وهذا وإن كان حكمًا نظريًا فالواقع يؤيده ويدعمه، وإلا فأرونى أى مبحث من مباحث الأصول استمده من فلسفة الإغريق، أو من العقل المحض، اللهم إلا اختلافهم فى وظيفة العقل لو لم يبعث رسول، وهو فرض نظرى لا يترتب عليه حكم عملى؛ فوقانا الله شره ومغبته.

وكذلك اختلاف علمائنا - رحمهم الله - فى وجوب شكر المنعم قبيل إرسال الرسل هو من هذا القبيل أيضًا، وأما بعد إرسال الرسل فهو قضية مفروغ منها عقائدية من حيث وجوب الإيمان بها فقهية من حيث العمل بمقتضاها، وعلى كل فهذه المباحث على ندرتها وقلتها نظرًا لموضوع الأصول - قد أهملها كثير من الأصوليين؛ فلم

يتعرضوا لها، ومن تعرض لها فلم يكن فى حسبانه على الإطلاق أنه إنما يأخذها عن غير محيطه وبيئته، وإنما من بيئته ومن تعاليم دينه استمدها.

حضرات السادة حضرات الزملاء:

أما وقد عرفنا موقف أصول الفقه من الفلسفة اليونانية - فقد آن لنا أن ننتقل إلى النقطة الأخيرة من هذا البحث، وهى موقف الأصول من منطق أرسطو.

ويحسن بنا قبل أن نتكلم على هذه النقطة من البحث؛ أن نبين معنى المنطق عند أهله ماذا يعنون به، وما هى تلك الخاصية أو الميزة التى انفرد بها عن سائر العلوم، وجعلت له دويا عند العلماء وذوى المعرفة قديما وحديثا، ووسمه بعض من يزعم الحكمة لنفسه بأنه علم ولد كاملا مكتمل القوة فى غير حاجة إلى تعديل وتهذيب، ومن ثم فهو لا يدركه هرم ولا فناء.

وقد عرفوه بأنه آلة تعصم الذهن عن الخطأ فى الفكر، أى أنه إذا روعيت قواعده عند النظر فى استخراج النتائج من مقدماتها أو الأحكام من أدلتها كانت النتائج دائما سليمة وصادقة.

ومن هنا كان مفيدا فى جميع العلوم لا يستغنى عنه علم يوثق بمقرراته، ولا باحث يريد أن يطمئن قلبه إلى محصلة تفكيره وبحثه.

ونريد أن نقول: إن عاصم الذهن عن الخطأ لا يكون إلا ذهنيًّا من جنس مجاله، فإذا كان مجاله وهو المعلوم من حيث يوصل إلى العلم بمجهول محتاجا إلى عاصم ليوثق بما وصل إليه، فهذا العاصم وهو المنطق هو أيضا قضايا ذهنية محتاجة فى الوثوق بها إلى عاصم كذلك؛ فقد احتاج العاصم إلى ما يعصمه.

ولا يجوز أن يقال: إن جميع قضايا المنطق ضرورية بديهية فهى ليست بحاجة إلى ما يعصمها؛ لأن الواقع بخلاف ذلك؛ إذ يتسم أغلب قضاياه وقوانينه بالنظرية، فهى محتاجة فى صحتها والوثوق بها إلى عاصم، ولابد بمقتضى أصولهم وقوانينهم.

ومن هنا اختلف نظار المسلمين فى منطق اليونان فمن قائل هو صحيح فى الجملة، ولا أقول بإطلاق، وعلى رأس هؤلاء ابن حزم، ومن قائل بخلاف ذلك، ورافع لواء هذا الرأى ابن تيمية.

وعلى ذلك فالقول بأنه علم ولد شابا قويا، وسيظل كذلك إلى الأبد قول يشوبه

كثير من الشطط والتعصب. وعلماء الغرب المحدثون لا يبعدون فى النظر إليه عن علماء المسلمين.

والمنطق من غير تحيز ولا تعصب يعتبر طورا جديدًا من أطوار صعود الإنسانية فى سلم المجد والحضارة، وفتحا مبينا لمغاليق الفكر الإنسانى، وهو يتسم صعدًا نحو النور لينجاب عنه ظلام الجهل، وحتى أولئك الذين انتقدوه - وإن كانوا على حق فى كثير مما أخذوه عليه - يعتبر هو المحرك لهم فى نقدهم له، والدافع لهم قدما نحو تهذيبه وإصلاحه.

وكما لايولد مولود غير محتاج إلى من يتعهده وينميه، كذلك لا يولد علم ليس بحاجة إلى يد صناع تقومه وتزيد فيه، ولكل جهده وفضله الذى لا ينكر. سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا.

وواضح من تعريف المنطق أنه علم مستقل قائم بنفسه، لا اختصاص له بعلم دون علم وأن وظيفته بالنسبة إلى كل علم هى تسديده فى خطواته إلى النتائج الصحيحة الموثوق بها، فهو فن منهجى ينتفع به فى دراسة كل علم نظرى أو عملى وليس من موضوعاته وأبحاثه. ومن هنا ظهرت أهميته، واعتنى به العلماء قديمًا وحديثًا، وزادوا عليه طرائق حديثة ينتفع بها فى استنباط القوانين، وكشف أسرار المادة والحياة.

وقد استخدمه علماء المسلمين عن وعى وإدراك، بعد أن عدلوا فيه، وزادوا عليه ما لابد منه؛ ليتسق مع لغتهم وتفكيرهم ودينهم فى أبحاثهم المختلفة، واعتنى به علماء الشريعة بنوع خاص فى بحوثهم الكلامية والأصولية، وظهرت شخصيتهم جلية واضحة فى مادته العلمية، وتطبيقه العملى فى الدراسة. وبما أن علم الكلام يعتمد فى أكثر أبحاثه على العقل، فقد كان استخدامهم للمنطق اليونانى وقوانينه فى ذلك العلم أكثر منه فى علم أصول الفقه يعرف ذلك كل من مارس هذين العلمين، وكان له عناية خاصة بهما، وإن كان ذلك يختلف قلةوكثرة باختلاف العصور والبلدان.

بعد هذه الاستطرادة التى لابد منها نرجع إلى نقطة البحث الأصلية التى أدرنا حولها الكلام، وهى:

موقف الأصوليين من منطق اليونان.

حضرات السادة حضرات الزملاء. قد عرفنا مما سبق موضوع أصول الفقه وعما يبحث عنه بإجمال وأريد الآن أن أبين موضوع علم المنطق قبل أن أدخل فى تفصيل موقف كل منهما من الآخر، فأقول:

العلم وهو الإدراك؛ إما تصور وإما تصديق؛ لأنه إن تعلق بالشيء نفسه بقطع النظر عن الحكم به أو عليه فهو التصور، وإلا فهو التصديق، وبالتالي فالمعلوم كذلك؛ إما تصوري وإما تصديقي.

ووظيفة المنطق تنحصر في بيان كيفية الكشف عن المعلوم بنوعيه، والذي يكشف عن التصور هو المعرف، والذي يكشف عن التصديق هو الدليل، فالمعرف والدليل كل منهما من موضوع المنطق.

وعلم المنطق ليس مقصودًا لذاته، وإنما هو آلة لغيره، ففائدته دائمًا متعلقة بغيره من العلوم؛ لذا كان بناؤه على البحث والمناظرة معا، ولا تتم المناظرة إلا بالكلام. والكلام إنما هو بمعناه؛ لذا بحثوا في المنطق عن دلالة اللفظ على معناه. وعلى هذا، فالمنطق يبحث بإجمال عن أمور ثلاثة:

١- دلالة اللفظ على معناه.

٢- المعرف أو القول الشارح.

٣- الدليل بأقسامه المختلفة.

والأصول - كما بينت فيما سبق - علم شرعي عربي أصيل، والمنطق يوناني النزعة، وقد اجتهد علماء السلف الصالح في الأحكام الفقهية من لدن عصر الصحابة إلى عصر التدوين، أي: قبل أن يعرف المنطق عند العرب، والاجتهاد في الأحكام الفقهية متوقف على العلم بقواعد الأصول، سواء عرفوها بأسمائها أو بغير أسمائها؛ فالأصول سابق على المنطق.

وأيضًا فالمنطق علم قائم بنفسه مقصود لغيره من العلوم، وهو خارج عن نطاقها ومجالها، وإنما تظهر فائدته في أنه يورث الثقة بمقدراتها ونتائجها، إن صح هذا التعبير؛ فهو إذن بمنأى عن موضوع أصول الفقه وغيره.

والمعروف أن أول من ألف فيه الإمام الشافعي - رحمه الله - وهو رجل عربي الأصل والنزعة، نشأ في هذيل، ومنها تعلم اللغة العربية الأصيلة الفصيحة، ثم اتصل فيما بعد بعلماء الشريعة، ورحل إليهم، ولم يعلم اتصاله بمدوني علوم اليونان والممارسين لها، وإذن فالشافعي استمد الأصول وقواعده مما احتواه من علوم الشرع وعلوم العرب.

وإذن فلا مجال للقول بأن الأصول استمد من المنطق.

ولكن قد يكون القول ذا سعة إذا قيل بأن علم الأصول استفاد من منطق اليونان في بحوثه المتنوعة، واستخدمه في الوصول إلى نتائجه وضوابطه.

وهنا نحب أن نقول: إن أحدًا لا يمكنه أن ينكر ذلك بإطلاق. غاية الأمر أن منهم المقل ومنهم المكثر، ويختلف ذلك من عصر إلى عصر؛ فهو عند المتقدمين قليل، وعند المتأخرين كثير، لدرجة أن بعضهم صدر المقدمات المنطقية أول الأصول؛ لأنه في زعمه يستفاد بها في بحوثه ونتائجه ومناقشاته، وأول من نحا هذا المنحى هو الغزالي في «مستصفاه»، وتبعه غيره كالكمال في «تحريره».

والعلم أيها الزملاء الأفاضل رحم بين أهله، فلا يعيب الإسلام، وقد حث المسلمين على العلم بكل ما ينفعهم دنيا وآخرة، ولا يضر علماءه إن انتفعوا بالمنطق في بحثهم ونظرهم في أي فن من الفنون ما دام ذلك لا يصطدم مع حقيقة دينية، ولكن يعيبهم أن يصموا آذانهم عن النافع من العلم، وقد ندبهم دينهم على ابتغاء الحكمة واقتناصها من أي وعاء خرجت.

وإذن فلا لوم ولا تثريب على المسلمين أن يستفيدوا من المنطق منهجيًا، والتثريب كل التثريب أن يجعلوا من بعض مواده مادة لأصول الفقه، لاسيما والمنطق علم عقلي بحت، والأصول علم شرعي، والشرع لا يستمد من العقل المحض، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولكن إلى أي مدى استفاد الأصوليون منهجيا من منطق أرسطو؟ وهل أخذوه على علاته، أو كانت لهم شخصية مستقلة ظهرت في تعديل بعض قوانينه، ووضع بعض قوانين أخرى بدل البعض الآخر؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه فيما يلي:

أولا -: من حيث دلالة اللفظ على معناه اتفق الأصوليون والمناطقة على أن دلالة اللفظ على معناه على نحو من الأنحاء الثلاثة:

أ - دلالة مطابقة إن دل اللفظ على جميع معناه كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق.

ب - دلالة تضمن دلالة اللفظ على جزء معناه ضمن دلالته على المجموع؛ كدلالته على كل من الحيوان والناطق ضمن دلالته عليهما معا.

جـ - دلالة لزوم دلالة اللفظ على خارج عن معناه لازم له؛ كدلالة لفظ الإنسان على قبول الكتابة أو الصناعة اللازم كل منهما للإنسان بواسطة الناطقية.

إلا أن المناطقة يشترطون فى اللازم أن يكفى فى الجزم بلزومه تصور الملزوم فقط، والأصوليون يضيفون إلى ذلك أيضًا الجزم باللزوم عند تصور الطرفين الملزوم واللازم.

والسبب فى هذا واضح؛ لأن المناطقة يشترطون الوضوح فى الدلالة، فإذا تصور الملزوم و لم يتصور لازمه - كانت دلالته عليه خفية، ودلالة الخفاء عرضة لإنكار المعنى برمته؛ إذ ربما لو اطلع عليها المتكلم، وعلم أنها لازمة لكلامه - لرجع عما تكلم به، وحينئذ فلا وثوق بالنتائج، وهذا نقيض غرض المنطق، والأصولى يبحث فى الدليل، وهو من الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه شىء فكل ما هو لازم كلامه حق لا مرية فيه.

ومن أجل هذا انفرد الأصوليون فى تقسيم اللفظ من حيث دلالته على معناه إلى: ظاهر، وخفى، وقسموا كلا منهما إلى أقسام أخرى معروفة فى علم الأصول.

هذا ويلاحظ أن تقسيم دلالة اللفظ إلى المطابقة وأخويها - انفرد به المناطقة المسلمون، وأما منطق أرسطو فقد كان خلوا من ذلك، وهذا ما يؤكد إسهام مناطقة العرب فى تطوير المنطق اليونانى.

ثانيًا -: وأما المعرف عند المناطقة فينحصر فى ثلاثة: الحدى والرسمى واللفظى.

فالحدى: يكون بالذاتيات المركبة. من الجنس والفصل.

والرسمى: ما كان مركبا من العرضيات أو من ذاتى وعرضى.

واللفظى: ما كان بلفظ أشهر وأوضح.

وظاهر من صنيعهم هذا أنهم يفرقون بين الحد وبين غيره، وأن فى الإمكان الوقوف على ذاتيات الشىء، وتمييزها عن خواصها وأغراضها. ومبنى قولهم هذا على الحدس والتخمين ليس بأيديهم دليل واحد يطمئن إليه القلب ويسلم به العقل.

وأما الأصوليون فالتعريف عندهم أسمى، وهو ما يميز الشىء عن غيره، سواء كان ذلك المميز ذاتيًا أو غيره، فهم لا يعنون إلا بما يميز، ولا يهتمون كثيرا بما إذا كان مميزا أو غير مميز، وعلماء المنطق الحديث على رأى علماء الأصول.

والكل متفق على أن التعريف لابد وأن يكون على طبق المعرف لا زائـد ولا نـاقص، وأن يكون أوضح من المعرف، وألا يستلزم محالا، وغير ذلك مـن الشـروط التـى تعـرف فى مظانها.

* * *

إضاءة على أشهر الأحداث فى عصر الأصفهانى

«الحملات الصليبية»:

بداية: لم تكن الحروب الصليبية تحمل روح الدفاع عن مقدسات أهلها؛ كما زعم بعضهم، ولم تكن - كذلك - بغرض نيل الأموال وسلب الممتلكات لذات النهب والسلب؛ بل كان الأمر أخطر من ذلك: لقد كان عداء دينيًّا ما فى ذلك من شك؛ على أن كثيرين من الغربيين لم يستطيعوا إخفاء السبب الرئيسى؛ فراحوا يعلنونه ويجهرون به:

«إن الصليبيين كانوا من السفهاء الفاسدين والملاحدة الفاسقين، ولو أراد كاتب أن يصف رذائلهم الوحشية، لخرج عن طور المؤرخ؛ ليدخل فى طور القادح الهاجى»

«غليوم الصورى»

«لم يكتف قومنا الصليبيون الأتقياء (!!) بضروب العسف والتدمير والتنكيل التى اتبعوها، فعقدوا موتمرًا أجمعوا فيه على إبادة جميع سكان القدس من المسلمين واليهود والنصارى الأرثوذوكس الذين كان عددهم ستين ألفًا، فأفنوهم عن آخرهم فى ثمانية أيام، ولم يستثنوا منهم امرأة ولا ولدًا ولا شيخا»

«غوستاف لوبون»

«أماه، لا تبكى، بل اضحكى وتأملى؛ ألا تعلمين أن إيطاليا تدعونى، أنا ذاهب إلى طرابلس فرحا مسرورًا؛ لأبذل دمى فى سحق الأمة الملعونة، ولأحارب الديانة الإسلامية، سأقاتل بكل قوتى؛ لمحو القرآن...

إن سألك أحد عن عدم حدادك علىَّ فأجيبيه: إنه مات فى محاربة الإسلام.

الطبل يقرع يا أماه؛ ألا تسمعين هرج الحرب؟! دعينى أعانقك وأذهب».

«من نشيد إيطالى»

«وفى ربيع سنة ١٠٩٦م بدأت الجيوش الأوربية تزحف؛ ولكنها تعرضت إلى مجاعات وأمراض فتاكة، ومن نجا منها عمل فى السلب والنهب والتدمير، وقد روت **آن كومنين** بنت قيصر الروم: أنه كان من أحب ضروب اللهو عند الصليبيين: قتل الأطفال وتقطيعهم إربًا إربًا وشيُّهم».

«غوستاف لوبون»

«والروح الصليبية كامنة فى صدور النصارى كمون النار فى الرماد، وروح التعصب لم تنفك حية معتلجة فى قلوبهم حتى اليوم؛ كما كانت فى قلب بطرس الناسك من قبل؛ فالنصرانية لم يزل التعصب مستقرًّا فى عناصرها، متغلغلاً فى أحشائها، متمشيًا فى كل عرق من عروقها، وهى أبدًا ناظرة إلى الإسلام نظرة العداء والحقد والتعصب الدينى الممقوت...

وجميع هذه الشعوب النصرانية مجمعة ومتفقة على عداء الإسلام وسحق المسلمين»[1].

«أحمد أمين»

ومهما يكن من أمر: فقد جاء الصليبيون من بلادهم؛ ليهاجموا المسلمين فى ديارهم، ويستأصلوا شأفتهم؛ سيما وقد كان هؤلاء الآخرون مفكّكين إلى دويلات، فهناك السامانيون، والحمدانيون، والبويهيون، والإخشيديون، والفاطميون، ثم السلاجقة.

لقد كان البابا أوربان الثانى أول من نادى بالحرب الصليبية فى مجمع «كلير مونت» فى ٢٧ نوفمبر سنة ١٠٩٥م - ٤٨٩هـ، وكان يحث فرسان الغرب المتنازعين على أن يسرعوا لقتال المسلمين، وهكذا انتشر الأساقفة؛ ليحثوا الناس على التطوع من أجل المسيح، وكانت الجماهير المتحمسة تقابل البابا بهتافات قائلة: «هكذا أراد الرب»، وكان من كلمات ذلك البابا المشهورة:

«ليتحول الذين ظلوا زمنًا طويلاً لصوصًا إلى أجناد للمسيح، وينبغى على من حاربوا إخوتهم وأقاربهم أن ينهضوا لقتال البرابرة»:

وهكذا قامت الحروب الصليبية، وقد نجحت أولاها فى تأسيس أربع إمارات مسيحية: ثلاث منها فى بلاد الشام، وواحدة فى شمال غربى منطقة الجزيرة، وهى:

أ - الرُّهَا: ١٠٩٨م - ٤٩١ هـ.

ب - أنطاكية: ١٠٩٨م - ٤٩١ هـ.

جـ - بيت المقدس: ١٠٩٩م - ٤٩٢ هـ.

د - طرابلس: ١١٠٩م - ٥٠٢ هـ.

---

(١) أحمد أمين: يوم الإسلام ١١٠ - ١١١.

واستمر التوسع الصليبى يأخذ طريقه فى أرض المسلمين، وكان أكثر تأثيرًا وفاعلية من قوة المقاومة الإسلامية، وازداد تيار العدوان الصليبى، واستمر معه عجز السلاجقة فى بلاد فارس وغيرها؛ فلم يتمكنوا من صنع شيء يفسد بريق الانتصارات الصليبية فى بلاد الشام، رغم أن السلطان محمد بن ملك شاه سنة (٤٩٩ - ٥١٢ هـ) حاول جاهدًا أن ينقذ الدولة السلجوقية فى فارس من التردى فى الخطر، وأن يقوم بنصيبه من محاربة الصليبيين فى شمال بلاد العراق - ولكن جهوده باءت بالفشل؛ بسبب النزاعات الداخلية.

وكانت الخلافة العباسية فى شدة الضعف، والفاطميون مشغولون بمشاكلهم الداخلية؛ بل قيل: إنهم سالموا الصليبيين، ليحموهم من أعدائهم السلاجقة؛ كما لم تكن الأوضاع فى العراق بأحسن حالاً من تلك التى فى مصر، وكانت هناك طائفة أخرى مشبوهة، وهى طائفة الإسماعيلية، التى عملت على زيادة التفكك والانحلال.

وأما عوامُّ الناس فكانوا يجأرون إلى الله تعالى بالشكوى، وينادون بالالتزام بتقوى الله وجهاد الأعداء.

ثم ظهرت بادرة أمل خرجت من وسط هذه الغياهب والظلمات، وتمثلت فى الزعيم المشهور عماد الدين زنكى، الذى أيقظ روحًا جديدة من الجهاد أضرَّت بموقف الصليبيين بالشام.

ولقد أعاد زنكى منطقة «الرها» واستولى عليها سنة ٥٣٩ هـ، وكانت تلك هى الخطوة الأولى لهدم صرح المعتدين.

وَخَلَفَ زنكى ابنه نور الدين محمود (٥٤١هـ)، فسار على نهج أبيه، وبدأ كفاحًا مريرًا ضد القوات الصليبية فى بلاد الشام.

ثم جاءت الحملة الصليبية الثانية، وكان الداعى لها ما حققه المسلمون من انتصار فى بلاد الشام، مما أخاف الصليبيين من أن يكون ذلك بداية النهاية، فاجتمع لويس السابع ملك فرنسا، وكونراد الثالث إمبراطور ألمانيا على غزو المسلمين؛ إلا أن الحملة باءت بالفشل.

وساءت الأحوال فى مصر بسبب اضطراب الخلافة الفاطمية، مما حدا بنور الدين محمود؛ ليرسل إلى تلك البلادِ بقيادة أسد الدين شيركوه (٥٦٣هـ) حيث اصطحب معه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبى، وبالفعل نجح فى صنع جبهة فى ديار مصر، وتوفى

شيركوه (٥٦٥هـ)، وجاء بعده صلاح الدين الأيوبى، والذى ولاه الخليفة العاضد بالله الوزارة، واتصلت الأسباب بين صلاح الدين وقائده نور الدين محمود، فكانت جبهة عظيمة ضد الصليبيين، واستطاعت أن تصدهم فى حملتهم على فلسطين سنة ٥٦٥هـ.

ثم توفى نور الدين محمود سنة ٥٧٠هـ، وترك ميدان الجهاد خاليًا أمام صلاح الدين، فواصل الكفاح، فبدأ بمحاربة الأمراء الزنكيين فى الشام والجزيرة حتى خضعوا له، ثم اتجه لمهاجمة الحصون الصليبية، فخرج من مصر سنة ٥٧٨هـ إلى الشام، فظل مقيمًا بها حتى وفاته؛ ليخلص فلسطين والقدس من الخطر الصليبى، حتى فتح الله عليه، فدخل القدس سنة ٥٨٣هـ بعد أن ظلت فى أيدى الصليبيين تسعين سنة.

إلا أن صلاح الدين الأيوبى لفرط تسامحه، تجمَّع الفرنجة فى مدن ساحلية شامية، مما أطمع الصليبيين فى حملة صليبية ثالثة اجتمعت لها أوربا كلها، فأرسل صلاح الدين الأيوبى إلى ملوك العالم الإسلامى، فلم يقابل بالإجابة، فاضطر للتنازل عن «عكا» بعد قتال استمر ثلاث سنوات، وهكذا تمكّن الحاقدون من العودة مرة أخرى، وحاولوا الحصول على القدس؛ إلا أن الأمر انتهى بعقد هدنة سنة ٥٨٨هـ، وفيها توفى صلاح الدين بـ«دمشق» بعد أن أذل ناصية الصليبيين فى أشهر معاركه على الإطلاق، وهى معركة «حطين».

إلا أن أولئك لم يغمض لهم جفن حتى ألبوا عليه جحافل الأوربيين؛ فكانت الحملة الثالثة، التى تولى أمرها قادة أوربا الكبار: فردريك إمبراطور ألمانيا، وريتشارد ملك إنجلترا، وفيليب ملك فرنسا، وقد استولوا فى هذه الحملة على بعض الموانئ الساحلية.

ثم جاءت الحملة الصليبية الرابعة، وكان الدافع لها بابا روما الشهير النوسنت الثالث ٥٩٥هـ، والذى دعا إلى محو كل آثار صلاح الدين فى المشرق، واتفق المتآمرون على توجيه ضربة إلى الديار المصرية، إلا أن الثورة قامت فى «القسطنطينية»، فاستنجد ملوكها بالصليبيين فى مقابل إخضاع الكنيسة الشرقية للباباوية الغربية، فانحرفت الحملة عن هدفها الأصلى، واتجهت نحو القسطنطينية، واستولت عليها سنة ٦٠١هـ.

ولأن الديار المصرية لها موقعها الخاصُّ فى قلب الأمة الإسلامية، فقد كانت مركز المقاومة الحقيقى ضد الحركة الصليبية، لاسيما بعد نجاح نور الدين محمود فى توحيدها مع الشام فى جبهة واحدة؛ لهذا كله: وفدت جموع الصليبيين على بلاد الشام سنة

٦١٥هـ بقصد القيام بحملة عسكرية على الإسكندرية أو دمياط، وأرسل الصليبيون إلى ملك الحبشة؛ ليقوم بدوره فى الهجوم على الأماكن المقدسة فى أرض الحجاز (!!).

ولأن «دمياط» أقرب الموانىء المصرية إلى الشام آنذاك، فقد وقع اختيار الصليبيين عليها للنزول بها، وبالفعل حاصرها الصليبيون تسعة أشهر حتى سقطت فى أيديهم سنة ٦١٦هـ، ولقد كانت خسارة المصريين فادحة بسقوط هذه المدينة، وفى نفس الوقت الذى بدأ جنكيز خان المغولى يغير على بلاد الشرق، فاستولى على خوارزم وبلاد ما وراء النهر، وسقطت بخارى سنة ٦١٧هـ، وأصبح العالم الإسلامى محاصرًا بين المطرقة والسندان.

إلا أن موقف المصريين لم يظل جامدًا؛ ففى سنة ٦١٨هـ استطاع المصريون إجلاء الصليبيين عن دمياط، وبذلك فشلت هذه الحملة، والتى كانت خامسة الحملات.

وكأى دولة من الدول يكون لها فترات شباب وفترات شيخوخة؛ فقد ضعفت دولة بنى أيوب أيام الملك الكامل، حتى إنه طلب منه أعداؤه التفاوض على أساس تسليم بيت المقدس، فكان أن أخذوا القدس وبيت لحم والناصرة، وظل بيت المقدس تابعًا للإمبراطورية الرومانية الشرقية حتى سنة ٦٦٧هـ، وكانت تلك أهم نتائج الحملة الصليبية السادسة...

وجاءت الحملة الصليبية السابعة، بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا، مستهدفة مصر المحروسة سنة ٦٤٦هـ، وكانت شبه حملة فرنسية خاصَّة، وفيها دخل الصليبيون دمياط سنة ٦٤٧هـ، وحاولوا أن يجعلوا منها مدينة أوربية، إلا أن الملك الصالح نجم الدين أيوب أزعجهم بإغاراته عليهم؛ ولكنه توفى فى تلك الأوقات الحرجة، وأخفت زوجته شجرة الدر خبر وفاته؛ لتتم الاستعدادات للدفاع عن الوطن المهدد.

ودخل لويس التاسع مدينة المنصورة إلا أن المصريين بقيادة بيبرس البندقدارى المملوكى نجحوا فى القضاء على جيش الصليبيين، وأسروا لويس التاسع، وسجنوه بدار ابن لقمان بالمنصورة، حتى افتدى نفسه بعد أن شرطوا خروج الصليبيين من مصر.

وتأتى نهاية الصليبيين على يد الدولة الفتية الجديدة دولة المماليك، ففى سنة ٦٥٩هـ حكم دولة المماليك بمصر الأمير بيبرس البندقدارى، الذى أثبت بجهوده أنه كان أقدر الحكام وأبعدهم نظرًا، وكان أهم أهدافه أن يقضى على حملات الصليبيين، وأن يطردهم من بلاد الشام، وكان له خطوتان نحو هذا الهدف:

أولاهما: إحياء الخلافة العباسية فى مصر سنة ٦٦١هـ؛ وذلك بإعلان أحد أبناء البيت العباسى خليفة فى القاهرة؛ وبذلك تبدو سلطة المماليك مستمدة من الخلافة رأسًا وحامية لها؛ فتجلُّ فى نظر المسلمين.

وثانيتهما: أنه نظر فوجد خطر المغول لايزال قائمًا فى الشرق، فأراد أن يؤمِّن جبهته تجاههم، فبحث عن يد تساعده عليهم، وبالفعل تعاهد مع مغول القفجاق أو «القبائل الذهبية»، والتى كان يحكمها زعيم مسلم هو«بركة خان»، وكان ذلك سنة ٦٦١هـ.

واشتدت الحرب بين بيبرس والصليبيين، وأخذ ينتقل من نصر إلى نصر، حتى توَّج انتصاراته بالاستيلاء على«أنطاكية» سنة ٦٦٧هـ، وكانت من أعظم الإمارات المسيحية هناك، فأسرع الملوك الباقون إلى عقد هدنة معه.

وقد أدرك الصليبيون أنه لا يمكن إنقاذ وجودهم فى الشام إلا عن طريق حملة صليبية جديدة.

وكانت الحملة الصليبية الثامنة، والتى تزعمها لويس التاسع سنة ٦٦٩هـ؛ غير أنها اتجهت نحو«تونس»، وباءت بالفشل، ودب الخلاف بين قادة الصليبيين، فأخذوا يحارب بعضهم بعضًا.

وتوفى السلطان بيبرس سنة ٦٧٦هـ وجاء بعده السطان قلاوون سنة ٦٧٨هـ، والذى تمكن فى نهاية الأمر من القضاء على أفول الصليبيين، ثم جاء من بعده الأشرف خليل سنة ٦٨٩هـ، وتم فى عهده إعادة بلاد الشام إلى أهلها.

إلا أن الصليبيين لنار العداوة المستعرة فى قلوبهم لم يَنْسَوْا ما فُعِلَ بأسلافهم على أرض الإسلام، فمع ظهور الأتراك العثمانيين على ساحة التاريخ، وتوسعهم فى أطراف البلاد: جمع الأوربيون شتاتهم، فكونوا جيشًا قوامه يزيد على مائة ألف جندى فى حملة صليبية جديدة؛ ولكن العثمانيين هزموهم سنة ٧٩٩هـ، بل امتد الأمر بعد ذلك حتى فتحوا «القسطنطينية» نفسها سنة ٨٥٧هـ.

وأخيرًا: أدركت الكنيسة الغربية ومن يساندها: ألا جدوى من الحملات القتالية الموجهة لنشر المسيحية بالقوة بين من يرفضونها من المسلمين، فأخذت فى الاهتمام بالبعثات التبشيرية لتنفيذ مآربها[1].

---

(١) انظر فى ذلك: الحملات الصليبية، د. على حبيبة، مكتبة الشباب سنة ١٩٩١م والحركة=

«أعداء من الشرق»:

ومن أهم الأحداث فى عصر الأصفهانى ما كان من أمر التتار والمغول، حيث كانوا قبائل طورانية متبربرة، جاءت من أقصى الشرق من منغوليا فى شمالى بلاد الصين ومن مناطق أخرى حولها.

وكانت تلك القبائل خطرًا داهمًا على حضارات الأرض المتاخمة لهم، فقد تزعم كبيرهم جنكيز خان حملات نشطة؛ لتقويض كل ما يقابلهم من دول وأمم، ففى سنة ٦٣٨هـ: زحفوا نحو أوربا، فاستولوا على شبه جزيرة القرم، وأخذوا موسكو وأحرقوها، ثم استولوا على البلاد الروسية عامًا بعد عام، ثم زحفوا على بولندا والمجر.

وأما عن بلاد الإسلام فقد استأنفوا نشاطهم فيها، وتحالفوا مع الصليبيين للقضاء على المسلمين، وكانت الفاجعة المؤلمة عندما وصل الطاغية هولاكو حفيد جنكيز خان إلى «بغداد» سنة ٦٥٦هـ، حيث نزل قائده ياجونوس على «بغداد» من غربيها، وهولاكو من شرقيها، ثم خرج له الخليفة المستعصم فى أعيان دولته وأكابر رجاله، فضرب المغول رقاب الجميع، وقتلوا الخليفة وداسوه بالخيل، ودخل التتار المدينة واقتسموها، وبقى السيف يعمل بها أربعة وثلاثين يومًا، وقل من سلم، فبلغ القتلى ألف ألف وثمانمائة ألف وزيادة، وقد نهب المغول دار الخلافة؛ حتى لم يبق فيها لا ما قل ولا ما جلَّ، ثم أحرقت بغداد بعد أن قتل أكثر أهلها، ثم عبر هولاكو ورجاله «الفرات»؛ لمحاصرة «حلب»، فلما دخلوها، وضع السيف يومين فى رقاب أهلها حتى أبادوا الخلق، وبعد «حلب» دخل المغول «حماة» و«دمشق»، وأنزلوا بالسكان ما أنزلوه بسكان «بغداد».

وبعد سقوط «بغداد» اهتز العالم الإسلامى من أساسه، وتقدَّم المغول للسيطرة على البلاد العراقية الأخرى، وأسرع كثير من الحكام إلى إعلان الولاء لهم؛ وكذلك أسرع إليهم الملوك الأيوبيون فى الشام، وأحنى جميع الحكام رءوسهم أمام بطش المغول ووحشيتهم، ومع ذلك لم تنصرف أنظار هولاكو عن الشام، وكأنه كان مدفوعًا لذلك بعد أن أحسَّ أنه من حماة المسيحيين فى الشرق كله[1]، والمعروف أن فرقًا من جيش

=الصليبية صفحة مشرقة فى تاريخ الجهاد العربى ج١، د. سعيد عاشور، وموسوعة النظم والحضارة الإسلامية، د. أحمد شلبى، الكتاب السادس «المجتمع الإسلامى»، مكتبة النهضة المصرية، ط - ٧ سنة ١٩٨٧م.

(١) وقيل: إن هولاكو كانت له زوجة مسيحية أثيرة لديه.

الأرمن المسيحيين كانت تشارك المغول في غاراتهم على بلاد الشام والعراق، وكأنهم كانوا يعملون تحت ظلال الراية الصليبية المقدسة!!

ولقد سلمت الديار المصرية من تدمير التتار بعد أن أبلى بنوها بلاءً حسنًا في موقعة «عين جالوت» التي هزم فيها جيش التتار شر هزيمة، وقتل قائده وعدد ضخم من رجاله، وكان ذلك في منتصف رمضان سنة ٦٥٨هـ، ثم لاحق المصريون بقيادة بيبرس المغول تجاه الشمال، فأوقعوا بهم هزيمة أخرى في «قيسارية».

وفي عهد السلطان قلاوون هاجم المغول «حمص» من «بغداد»، ولكن الجيش المصري أوقع بهم هزيمة نكراء، وفي عهد الناصر أغار المغول على «دمشق» واحتلوها، ولكن الناصر أعد لهم جيشًا ضخمًا، والتقى بهم بالقرب من«دمشق»؛ فشتت شملهم، ووقع جيشهم بين قتيل وأسير، وبلغ عدد الأسرى عشرة آلاف.

وبذلك انكسرت موجة التتار إلا ما كان من حملة «تيمورلنك» التي كانت تشبه حملة هولاكو، ودخل كثير من المغول في الإسلام عقب ذلك، وكوَّنوا إمبراطورية بالهند.

* * *

الكشف عن صاحب الكاشف
«شمس الدين الأصفهاني»

كنيته، نسبه، لقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد(١)، العِجْلِيُّ، شمس الدين الأصفهاني(٢)، ينتهي نسبه إلى أبي دُلَف الشافعي.

مولده، نشأته:

ولد شمس الدين بـ«أصفهان» سنة ٦١٦هـ، وكان والده نائب السلطان لتلك البلدة، ولما شب عن الطوق طلب العلم، فاشتغل في حياة أبيه بجملة جيدة من العلوم، واجتهد

---

(١) وقع في «الفتح المبين في طبقات الأصوليين» صـ٩٣: عياد. وهو خطأ.

(٢) ينظر ترجمته في: البداية والنهاية ٣١٥/١٣، والعبر ٣٥٩/٥، وطبقات الشافعية للسبكي ١٠٠/٨، وفوات الوفيات ٢٦٥/٢، ومرآة الجنان لليافعي ٢٠٨/٤، والنجوم الزاهرة ٣٨٢/٧، وبغية الوعاة ٢٤٠/١، وحسن المحاضرة ٥٤٢/١، وطبقات ابن قاضي شهبة ١٩٩/٢، وشذرات الذهب ٤٠٦/٥، وهدية العارفين ١٣٦/٢، والأعلام ٣٠٨/٧.

وجد؛ حتى بلغ شأوًا عاليًا وفاق نظراءه. ولما استولى التتار على «أصفهان»، رحل منها شابًّا، موجِّها وجهه تلقاء «بغداد»، وهذا يجرنا إلى الحديث عن:

رحلته في طلب العلم:

مما لا شك فيه أن حاجة العلماء إلى الرحلة عظيمة جدا، سعيًا فى تحصيل العلم، والسماع من الأشياخ؛ لأن فى الرحلة إليهم، والالتقاء بهم تثقيفا للعقول، وتنقيحًا للعلوم، وتمحيصًا للمحفوظ، ولقد كانت الرحلة سُنَّة العلماء من لدن سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - إلى أن وقع الناس فريسة للتخلف والتكاسل، فقعد بهم ذلك عن طلب العلم، والسعى فى تحصيله.

ولقد كان بعض أصحاب رسول الله ﷺ؛ إذا تناءت به الدار، يركب إلى «المدينة»، فيسأل رسول الله ﷺ.

واستمر ذلك السعى والترحال بعد وفاة النبى ﷺ.

ولما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بعد الفتوحات العظيمة، نجد أن الرحلة شاعت وانتشر أمرها؛ لتفرق العلماء فى شتى بلدان الدولة الإسلامية.

ولقد ضحى سلفنا الصالح بكل غال ورخيص، ؤدفعوا المال والجهد، وتكبدوا العناء والمشاقَّ، فى سبيل طلب الحديث وجمعه، والعناية بسنة النبى ﷺ؛ فهذا الصحابى الجليل أبو أيوب الأنصارى يرحل من «المدينة» قاصدًا عقبة بن عامر بـ«مصر»؛ ليسأله عن حديث سمعه من النبى ﷺ حتى إذا وصل إلى منزل عقبة بن عامر، خرج إليه، فعانقه، وقال: ما جاء بك يا أبا أيوب ؟ فقال: حديث سمعتَهُ من رسول الله ﷺ، لم يبق أحد سمعه منه غيرى وغيرك، فى ستر المؤمن، قال عقبة: نعم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ سَتَر مُؤْمِنًا فِى الدُّنيا عَلَى خِزْيَةٍ، سَتَرَهُ الله يَوْمَ الْقِيَامَةِ»(١)، فقال أبو أيوب: صدقت، ثم انصرف أبو أيوب من توه إلى راحلته، راجعًا إلى «المدينة»، متحملاً مشقة السفر، وعناء الطريق، وأخطار المفاوز والقفار.

ويقول سعيد بن المسيب: إنى كنت لأسافر مسيرة الأيام والليالى فى الحديث الواحد.

---

(١) أخرجه الحميدى (١/١٨٩) رقم (٣٤٨) وأحمد (٤/١٥٣) والخطيب فى الرحلة فى طلب الحديث (ص١١٨) والحاكم فى معرفة علوم الحديث.(ص - ٧) وابن عبد البر فى جامع بيان العلم (١/٩٤).

وذات مرة قال عمرو بن أبى سلمة للأوزاعى: يا أبا عمرو، أنـا ألزمـك منـذ أربعـة أيام، و لم أسمع منك إلا ثلاثين حديثًا ! فقال الأوزاعىّ: وتستقل ثلاثين حديثًا فى أربعة أيام؟! لقد سار جابر بن عبد الله إلى مصر، واشترى راحلة، فركبهـا، حتـى سـأل عقبة ابن عامر عن حديث واحد، وانصرف إلى «المدينة»؛ وأنت تستقل ثلاثين حديثًا فى أربعة أيام؟![1].

مما سبق يتبين: أن للرحلة أثرًا ملحوظًا فى تمحيـص العلـوم، وتنقيحهـا، وتثبيتهـا فـى أذهـان العلمـاء، وأن طـلاب العلـم نزحـوا مـن قطـر إلى قطـر، تحملهـم ظهـور الفيـافى والقفـار؛ تنقيبًـا عـن الحديـث، أو المسـألة الفقهيـة، أو السـماع مـن شـيخ مشـهور، أو التلمذة على يد عالم إمام.

و لم يكن الإمام الأصفهانى بدعًا فى هـذا الشـأن، بـل سـار علـى درب أسـلافه مـن العلماء، وأقرانه من طلاب العلم فى السعى والسـفر؛ رغبـة فـى تحصيـل العلـم، وطلـب مسائله وقضاياه.

وتروى لنا كتب التراجم: أن حياة الأصفهانى كانت حافلـةً بالترحـال والتنقـل، مـن بلد إلى بلد، يفتح قلبه ووجدانه لمزيد من فنون المعرفة والعلوم المختلفـة، وينشـد ضالَّتـه، ويشبع نهمته التى لا تهدأ، ويروى الظمأ الذى لا ينقطع للوصـول إلى الحقيقـة المطلقـة، وإلى أعلى مراتب اليقين.

فكانت رحلة الأصفهانى فى طلب العلم على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى:

كانت إلى «بغداد»، وهى مدينة العلم، وكعبة العلماء فـى ذلـك الوقـت، فلقـى فيهـا الشيخ سراج الدين الهرقلى، وأخذ عنه الفقه.

المرحلة الثانية:

كانت إلى بلاد الروم؛ حيث سمع وتلقى من الشيخ أثير الدين الأبهرى علمَـيِ الجـدل والحكمة.

---

(١) روى هذه الآثار الحاكم فى علوم الحديث صـ ٧، ٨.

المرحلة الثالثة:

وكانت إلى مدينة «حلب»[١]، فناظر علماءها وأقروا له بغزارة العلم، وولى القضاء بـ«منبج»[٢].

ثم دخل الأصفهانى «القاهرة»[٣]، وقد علا كعبه فى فنون العلوم، مع ما ورثه من كرامة المحتد ونبالة الأرومة، فكان ذلك مدعاة لأن يعهد إليه بقضاء «قوص»[٤]؛ خلافة عن القاضى تاج الدين ابن بنت الأعز[٥]، ثم ولى قضاء الكرك[٦] مدة طويلة، ودرَّس بالمشهد الحسينى بـ«القاهرة»، وأعاد بالشافعى، ولما ولى الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد تدريس الشافعى، عزل نفسه من الإعادة، وقال: «بطن الأرض خير من ظهرها».

شيوخه:

وأما شيوخه، فإنهم خير سلف لخير خَلَف، فهم أعلام الهدى، ومصابيح الدُّجى، ومنجاة من الردى؛ فبهم اشتهر الدين، وبه اشتهروا؛ فأقاموا بفضل الله السنة، وهدموا

---

(١) مدينة مشهورة بـ«الشام»، واسعة، كثيرة الخيرات، طيبة الهواء... قيل سميت «حلب»؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - كان نازلا بها يحلب غنمة فى الجمعات، ويتصدق به فتقول الفقراء: حلب.
وقيل كان «حلب» و«حمص» و «برذعة» إخوة من عمليق، فبنى كل واحد منهم مدينة سميت به.
ينظر: مراصد الاطلاع (٤١٧).

(٢) بلد قديم كبير واسع، بينه وبين «الفرات» ثلاثة فراسخ وإلى «حلب» عشرة فراسخ.
ينظر: مراصد الاطلاع (١٣١٦).

(٣) هى عاصمة مصر المحروسة. قال فى المراصد (١٠٦٠): «مدينة بجنب «الفسطاط»، يجمعهما سور واحد، وهى اليوم المدينة العظمى...».

(٤) قوص: بالضم، ثم السكون: وصاد مهملة: مدينة كبيرة عظيمة واسعة هى قصبة صعيد مصر.
مراصد الاطلاع(١١٣٣/٣)

(٥) عبد الوهاب بن خلف بن بدر، تاج الدين، الشهير بابن بنت الأعز، والأعز كان وزير الكامل ابن العادل. ولد سنة ٦٠٤، وقرأ على المنذرى سنن أبى داود وسمع من غيره وحدث، عينه ابن عبد السلام قاضى القضاة بمصر، والوزارة، والخطابة وغيرها من المناصب، وعن ابن دقيق العيد قال: لو تفرغ ابن بنت الأعز للعلم، فاق ابن عبد السلام، وكان يقال: إنه آخر قضاة العدل. مات سنة ٦٦٥ ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢/ ١٣٨، طبقات السبكى ١٣٤/٥، البداية والنهاية ٢٤٩/١٣.

(٦) وقع فى «الفتح المبين»: الكرنك.

البدعة، فسعت بذكرهم الركبان، وغشت مناقبهم البلدان، فتهافت الناس عليهم من كل صقع شاسع ومكان... ولا غرو: فالعالِمُ النحرير، والألمعي الكبير - قمين أن تقوم له الدنيا فلا تقعد، ويرحم الله الألبيرى لما ذكر العلماء فقال: [من السريع].

إنَّ أُولى العِلْـم بهَـذِى الفِتَـنْ ... تَهَيَّبُوهَـا مِـنْ قديـم الزَّمَـنْ

فَاسْتَعْصَمُوا اللهَ وكَـانَ التُّقَـى ... أوْفَى لَهُـمْ فِيهَا مِن أوْفَى الجُنَنْ

فَهُـمْ وُعَـاةُ اللهِ فِـى أرْضِـهِ ... حَقًّـا بِهِـمْ تُدْفَـع عَنَّـا الفِـتَنْ

فهنيئًا لعالمنا أن ينتسب إلى هالة النور من كوكبة العلماء هذه، وهى الفاخرة ذات الشهرة السائرة: [من الطويل].

أولَئِـكَ آبائِـى فَجِئْنِـى بِمِثْلِهِـمْ ... إذَا جَمَعَتْنَـا يَا جَرِيـرُ المجَامِـعُ

ودونك سردًا لعقد الأنوار من كوكبة العلماء الأخيار:

فَتَلْمَذَ الأصفهانى لشيوخ عصره، فأخذ فى الاشتغال فى الفقه على الشيخ سراج الدين الهرقلى، وبالعلوم على الشيخ تاج الدين الأرموى؛ كما أخذ عن الشيخ أثير الدين الأبهرى الجدل والحكمة، وهذه نبذة نتحدث فيها عن أشهر شيوخه:

١ - تاج الدين الأُرْمُوى[1]:

هو أبو الفضائل، محمد بن الحسين بن عبد الله، الأرموى، إمام علاَّمة فى الأصول، بارع فى العقليات، كان من أكبر تلامذة الإمام الرازى.

وقد اختصر «المحصول» فى كتاب سماه «الحاصل»، استوطن «بغداد»، ودرس بالمدرسة الشريفية، وكانت له حشمة، وثروة ووجاهة، وفيه تواضع جم.

قال الذهبى: عاش قريبًا من ثمانين سنة، وكان من فرسان المناظرين.

توفى - رحمه الله - سنة ٦٥٣هـ، قبل واقعة التتار[2].

---

(١) ينظر ترجمته فى: هدية العارفين ١٢٦/٢، وطبقات ابن قاضى شهبة ١٢٠/٢.

(٢) كانت واقعة التتار ودخولهم «بغداد» سنة ٦٥٦هـ.

قال العلامة ابن الأثير: لقد بقيت عدة سنين معرضًا عن ذكر هذه الحادثة؛ استعظامًا لها، كارهًا لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذى يسهل عليه أن يكتب نعى الإسلام والمسلمين، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ؟ فياليت أمى لم تلدنى، وياليتنى مت قبل حدوثها وكنت نسيًا منسيًا، إلا أنى حثنى جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف، ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدى نفعًا، فنقول: هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمى، والمصيبة الكبرى التى=

.. ..

=عقت الأيام والليالى عن مثلها، وعمت الخلائق، وخصت المسلمين، فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله - سبحانه وتعالى - آدم، وإلى الآن، لم يبتلوا بمثلها، لكان صادقًا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانيها.

ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصر ببنى إسرائيل من القتل، وتخريب البيت المقدس، وما البيت المقدَّس بالنسبة إلى ما خرب هؤلاء الملاعين من البلاد إلى كل مدينة منها أضعاف البيت المقدس، وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قتلوا، فإن أهل مدينة واحدة ممن قتلوا أكثر من بنى إسرائيل، ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا، إلا يأجوج ومأجوج.

وأما الدجال فإنه يبقى على من اتبعه، ويهلك من خالفه، وهؤلاء لم يبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنة، فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

لهذه الحادثة التى استطار شررها، وعم ضررها، وسارت فى البلاد كالسحاب استدبرته الريح، فإن قومًا خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد تركستان مثل كاشغر وبلاساغون، ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر، مثل سمرقند وبخارى وغيرهما، فيملكونها، ويفعلون بأهلها ما نذكره، ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان، فيفرغون منها ملكًا، وتخريبًا، وقتلاً، ونهبًا، ثم يتجاوزونها إلى الرى، وهمذان، وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق، ثم يقصدون بلاد أذربيجان وأرانية، ويخربونها، ويقتلون أكثر أهلها، ولم ينج إلا الشريد النادر فى أقل من سنة، هذا ما لم يسمع بمثله. ثم لما فرغوا من أذربيجان وأرانية ساروا إلى دربند شروان فملكوا مدنه، ولم يسلم غير القلعة إلى بها ملكهم، وعبروا عندها إلى بلد اللان، واللكز، ومن فى ذلك الصقع من الأمم المختلفة، فأوسعوهم قتلاً، ونهبًا، وتخريبًا ثم قصدوا بلاد قفجاق، وهم من أكثر الترك عددًا، فقتلوا كل من وقف لهم، فهرب الباقون إلى الغياض رءوس الجبال، وفارقوا بلادهم، واستولى هؤلاء التتر عليها، فعلوا هذا فى أسرع زمان، ولم يلبثوا إلا بمقدار مسيرهم لا غير.

ومضى طائفة أخرى غير هذه الطائفة إلى غزنة وأعمالها، وما يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، ففعلوا فيه مثل فعل هؤلاء وأشد.

هذا مالم يطرق الأسماع مثله، فإن الإسكندر الذى اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا لم يملكها فى هذه السرعة، وإنما ملكها فى نحو عشر سنين، ولم يقتل أحدًا، إنما رضى من الناس بالطاعة وهؤلاء قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنه، وأكثره عمارة وأهلاً. وأعدل أهل الأرض أخلاقا وسيرة، فى نحو سنة، ولم يبق أحد فى البلاد التى لم يطرقوها إلا وهو خائف يتوقعهم، ويترقب وصولهم إليه.

ثم إنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم، فإنهم معهم الأغنام، والبقر، والخيل، وغير ذلك من الدواب، يأكلون لحومها لا غير؛ وأما دوابهم التى يركبونها فإنها تحفر الأرض بحوافرها،=

٢ – أثير الدين الأبهرى[1]:

هو أثير الدين، المفضَّل بن عمر بن المفضَّل، الأبهرى السمرقندى، كان إمامًا منطقيًّا، نظارًا، له اشتغال بالطبيعيات، والفلك، والحكمة.

صنف مصنفات مفيدة، منها: **«الإيساغوجى»**، و**«تنزيل الأفكار فى تعديل الأسرار»**، و**«جامع الدقائق فى كشف الحقائق»**، وغير ذلك، وتوفى سنة ٦٦٣هـ.

تلاميذه:

وأما تلاميذ إمامنا، فهم بحور النور، فى ظلم الديجور، قد استنوا بسنة أستاذهم، واقتدوا بعلم إمامهم، فأخرجوا من الأصول فروعا، وفجروا منها للعلم ينبوعا، فما زالت بهم الشريعة فى صعد، والخديعة والبدعة فى صبب... **«ومن يشابه أبه فما ظلم»** فرحمة الله عليهم جميعًا، وعلى إمامهم البارع وعلى أشياخه، وشيوخ شيخانه، وعلى أئمة المسلمين أجمعين، آمين.

ودونك سردًا لبعض ما انتثر من أسمائهم:

=وتأكل عروق النبات لا تعرف الشعير، فهم إذا نزلوا منزلاً لا يحتاجون إلى شىء من خارج.

وأما ديانتهم، فإنهم يسجدون للشمس عند طلوعها، ولا يحرمون شيئًا، فإنهم يأكلون جميع الدواب، حتى الكلاب، والخنازير، وغيرها، ولا يعرفون نكاحًا بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال، فإذا جاء الولد لا يعرف أباه.

ولقد بلى الإسلام فى هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم، منها هؤلاء التتر، قبحهم الله، أقبلوا من المشرق، ففعلوا الأفعال التى يستعظمها كل من سمع بها.

ومنها خروج الفرنج – لعنهم الله – من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر، وملكهم ثغر دمياط منها، وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم، ومنها أن الذى سلم من هاتين الطائفتين فالسيف بينهم مسلول، والفتنة قائمة على ساق، وقد ذكرناه أيضًا، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

ونسأل الله أن ييسر للإسلام والمسلمين نصرًا من عنده، فإن الناصر، والمعين، والذاب عن الإسلام معدوم، ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ فإن هؤلاء التتر إنما استقام لهم هذا الأمر لعدم المانع.

وسبب عدمه أن خوارزم شاه محمدًا كان قد استولى على البلاد، وقتل ملوكها، وأفناهم، وبقى هو وحده سلطان البلاد جميعها، فلما انهزم منهم لم يبق فى البلاد من يمنعهم، ولا من يحميها ﴿لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً﴾ وهذا حين نذكر ابتداء خروجهم إلى البلاد.

ينظر: «الكامل» ٣٥٨/٢ وما بعدها.

(١) ينظر ترجمته فى معجم المؤلفين ٣١٥/١١.

١ – الإمام العلامة تقى الدين بن دقيق العيد[1]:

فقيل: إنه كان يحضر درس شمس الدين الأصفهانى بـ«قوص»، وأما ابن دقيق العيد، فهو شيخ الإسلام، تقى الدين، أبو الفتح محمد بن على بن وهب بن مطيع بن أبى الطاعة القشيرى.

ولد سنة ٦٢٥هـ، وتفقه بـ«قوص» على والده، وكان مالكى المذهب؛ كما تفقه بالشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الشافعية، فحقّق المذهبين، وسمع الحديث من جماعة، ثم ولى قضاء الديار المصرية، ودرس بـ«الشافعى»، ودار الحديث الكاملية، وغير ذلك.

وقد صنّف التصانيف الحسنة المشهورة، ومنها: «الإلمام» فى الحديث، و«الإمام»، و«الاقتراح، فى اختصارعلوم ابن الصلاح»، و«شرح مختصر ابن الحاجب»، و«الأربعين، فى الرواية عن رب العالمين»، وغير ذلك.

وقد أثنى عليه أهل العلم؛ قال الذهبى: قاضى القضاة بالديار المصرية، وشيخها، وعالمها، الإمام العلامة، الحافظ، القدوة، الورع، شيخ العصر، كان علاّمة فى المذهبين، عارفًا بالحديث وفنونه، سارت بمصنّفاته الركبان.

وقال ابن السبكى: ولم ندرك أحدًا من مشايخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعمائة، وأنه أستاذ زمانه علمًا ودينًا.

توفى – رحمه الله – سنة ٧٠٢هـ، ودفن بالقرافة الصغرى.

٢ – علم الدين البِرْزَالىّ [2]:

أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف بن محمد، البرزالى، الإشبيلى الأصل، الدمشقى، ولد بـ«دمشق» سنة ٦٦٥هـ.

---

(١) ينظر ترجمته فى: البداية والنهاية ٢٧/١٤، وطبقات ابن السبكى ٢/٦،والوافى بالوفيات ١٩٣/٤، ومرآة الجنان ٢٣٦/٤، والدرر الكامنة ٩١/٤، وتاريخ ابن الوردى ٢٥٢/٢، والنجوم الزاهرة ٢٠٦/٨، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢٢٩/٢.

(٢) ينظر ترجمته فى: تذكرة الحفاظ ١٥٠١/٤، والبداية والنهاية ١٨٥/١٤، وطبقات الشافعية لابن السبكى ٢٤٦/٦، وفوات الوفيات ١٣٠/٢، والدرر الكامنة ٢٣٧/٣، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢٧٩/٢، والبدر الطالع ١٥/٢.

وسمع ما يزيد عن ألفى شيخ. وتفقه بالشيخ تاج الدين الفزارى، المشهور بـ«الفركاح»، وصحبه، وولى مشيخة دار الحديث النورية وغيرها.

وقد صنف التصنيفات المفيدة، منها: «المعجم الكبير»، و«التاريخ» ذيلاً على تاريخ أبى شامة.

وقد نعته الذهبى بـ«الإمام، الحافظ، المتقن، الصادق الحجة، مفيدنا، ومعلمنا، ورفيقنا، محدث الشام، ومؤرخ العصر...».

توفى - رحمه الله - سنة ٧٣٩هـ.

وبالجملة: فإن تلاميذ الشمس الأصفهانى لا يحصون كثرة.

جهوده العلمية ومصنفاته:

مما لا شك فيه أن الأصفهانى قد ارتشف من مناهل العلم ما استطاع أن يرتشف، ونهل من معين المعرفة ما شاء له أن ينهل، وأنه امتزج بثقافة عصره، وتشرب أبعادها وجوانبها، وأحاط بدقائقها وعظائمها، وألم بجميع أطرافها وآفاقها، فكان - رحمه الله - بعد أن استوعب كل ذلك ذا ثقافة عالية، وأفق واسع، وعلم عظيم.

ولقد أورثنا الأصفهانى ثروة طائلة من العلوم والمعرفة، ينوء بحملها العلماء، وتنحنى لها الجبال الشم الرواسخ، هذه الثروة الفريدة التى تنطق بالنضج والعبقرية، ويظهر فيها بوضوح اكتمال شخصية الإمام العلمية أعظم أكتمال.

ولقد أثمرت هذه الثقافات الواسعة التى احتضنها الإمام بين جوانحه، وحملها طيلة حياته فى صدره، وأنتجت مؤلفات ومصنفات، تشرف الأوراق بذكر مؤلفها، ويعبق الوجود بريا مستنطقها.

ومن هنا بلغ الإمام الأصفهانى مرتبة سامقة، ومنزلة علمية رفيعة، ومكانة مرموقة، وتتضح هذه المكانة فى جلاء بتميزه فى الآفاق الثقافية التى حلق الأصفهانى فى أجوائها، وفى آثاره وإنتاجه فى شتى فنون المعرفة والعلوم.

وقد ارتكزت ثقافة الأصفهانى الواسعة على تلك الكتب والمؤلفات العلمية التى طالعهاوعكف عليها سنين عديدة وارتكزت على رحلاته فى شتى البقاع والبلدان، وتلمذته على يد كثير من أئمة العلم والدين.

بيد أنَّ الإمام الأصفهانى كان مجتهدا فى تحصيل هذه العلوم، مقبلا على أساتذته فى نهم وتعطش، سرى الهمة فى البحث والتدقيق والتمحيص.

ومن الحق الذى لامراء فيه أن إمامنا قد بلغ الغاية القصوى، فى كل ما وضع فيه قلمه، أو اختطه بنانه، حتى إنه أصبح إماما من أئمة الدنيا، ورجلا من رجالاتها المعدودين، وعلما من أعلامها المبرزين.

وليست هذه الحقيقة خبط عشواء، فلقد أجمع كل من ترجم لهذا الإمام العظيم، أنه كان واسع المعرفة، متفننا فى العلوم، وأن ريادته كانت ذات جوانب متعددة، وآفاق كثيرة، إذ له فى كل عِلْمٍ عَلَم وفى كل معرفة يد وقدم، فصنف الأصفهانى تصانيف تشهد ببراعته وعلو كعبه فى العلوم وكان من أهمها:

١ - **«الكاشف عن المحصول فى علم الأصول»**. وهو شرحنا هذا.

٢ - **«القواعد»** وفيه مقدمة فى أصول الفقه، ومقدمة فى أصول الدين، ومقدمة فى المنطق، وأخرى فى الجدل.

٣ - **«غاية المطلب»** فى المنطق.

مكانته وثناء العلماء عليه:

كان للأصفهانى المكانة العالية بين علماء عصره؛ حيث نال منهم الثناء الجمّ، والمدح الوفير، وهذه بعض توقيعاتهم:

قال تاج الدين الفزارى: لم يكن بالقاهرة فى زمانه مثله فى علم الأصول.

وقال ابن الزملكانى: اعتنى بعلم أصول الفقه، والخلاف، والمنطق، وشرح «المحصول» شرحًا كبيرًا فيه نقل كثير، لم يحو كُتاب على نقله.

وقال العلامة ابن السبكى: كان إمامًا فى المنطق، والكلام، والأصول، والجدل، فارسًا لا يشق غباره، متدينًا، لبيبًا، ورعًا، نزهًا، ذا نعمة عالية، كثير العبادة والمراقبة، حسن العقيدة، وكان مهيبًا، قائمًا فى الحق، على أرباب الدولة، يخافونه أتم الخوف، وكان وقورًا فى درسه، وأخذ عنه العلم جماعة... وكان من دينه أن الطالب إذا أراد أن يقرأ عليه الفلسفة ينهاه، ويقول: لا، حتى تمتزج بالشرعيات امتزاجًا حقيقيًا جيدًا؛ فلله دره.

وقال الإمام الذهبى: صاحب التصانيف... وله يد طولى فى العربية والشعر، وتخرَّج به المصريون.

ثناؤهم على «الكاشف»:

قال ابن الزملكاني: وشرح «المحصول» شرحًا كبيرًا، فيه نقل كثير، لم يحو كتاب على نقله؛ لكنه إذا انفرد بسؤال أو جواب كان فيه ضعف.

وقال ابن السبكي:... وشرحه للمحصول حسن جدًا، وإن كان قد وقف على شرح القرافي[1]، وأودعه الكثير من محاسنه، لكنه أوردها على أحسن أسلوب وأجود تقرير؛ بحيث إنك ترى الفائدة من كلام القرافي - وإن كان هو المبتكر لها - كالعجماء، وتراها من كلام هذا الشيخ الأصفهاني:قد تنقحت، وجرت على أسلوب التحقيق؛ ولكن الفضل للقرافي.

عقيدته من كلامه:

قال: الحمد لله حق حمده، وصلواته على محمد عبده ورسوله.

العالم الخالق: واجب الوجود لذاته، واحد، عالم، قادر، حي، مريد، متكلم، سميع، بصير.

فالدليل على وجوده: الممكنات؛ لاستحالة وجودها بنفسها، واستحالة وجودها بممكن آخر؛ ضرورة استغناء المعلول بعلته عن كل ما سواه، وافتقار - الممكن إلى علته.

والدليل على وحدته: أنه لا تركيب فيه بوجه، وإلا لما كان واجب الوجود لذاته؛ ضرورة افتقاره إلى ما تركّب منه؛ ويلزم من ذلك أن يكون من نوعه اثنان؛ إذ لو كان، للزم وجود الاثنين بلا امتياز؛ وهو محال.

والدليل على علمه: إيجاده الأشياء؛ لاستحالة إيجاد الأشياء مع الجهل بها.

والدليل على قدرته - أيضًا - إيجاده الأشياء، وهي إما بالذات؛ وهو محال، وإلا لكان العالم وكل واحد من مخلوقاته قديمًا، فتعين أن يكون فاعلاً بالاختيار؛ وهو المطلوب.

والدليل على أنه حي: علمه وقدرته؛ لاستحالة قيام العلم والقدرة من غير حي.

والدليل على إرادته: تخصيصه الأشياء بخصوصيات، واستحالةُ التخصيص من غير مخصِّص.

---

(١) وقد أخرجناه، ولله الحمد والمنة.

والدليل على كونه متكلمًا: أنه آمِر نَاهٍ؛ لأنه بعث الرسل - عليهم السلام - لتبليغ أوامره ونواهيه، ولا معنى لكونه متكلمًا إلا ذلك.

والدليل على كونه سميعًا بصيرًا: السمعيات.

والدليل على نبوة الأنبياء - عليهم السلام -: المعجزات، وعلى نبوة سيدنا محمد ﷺ: القرآن المعجز نظمه ومعناه.

ثم نقول: كل ما أخبر به محمد ﷺ، من عذاب القبر، ومنكر ونكير، وغير ذلك من أحوال يوم القيامة، والصراط، والميزان، والشفاعة، والجنة والنار -: فهو حق؛ لأنه ممكن، وقد أخبر به الصادق؛ فيلزم صدقه، والله الموفق.

وفاته:

توفي - رحمه الله - بـ«القاهرة» في العشرين، من رجب سنة ٦٨٨هـ، ودفن بـ«القرافة».

ترجمة صاحب «المتن»

الرازي بين يدي أصحاب التراجم:

إن من طبائع البشر التي جبل الله الناس عليها، التطلُّعَ إلى أعين الناس؛ حبًّا للمدح والشهرة؛ فهذه سنة الله في الذين خلوا من قبل.

ولم يشذ عن هذه السنة إلا النادر من بني آدم، الذين أخلصوا دينهم وأعمالهم لله رب العالمين، فأحيا الله ذكرهم، وإن كانوا في الأجداث راقدين.

وإن المرء ليعجب العجب العجاب حين يسمع عن إمام مات منذ قرون وسنوات طويلة، ثم يخرج الله أثره، ويحيي ذكره، وكأن قد حَيِيَ بعد موات، وابتعث بعد رقاد: **[من الرجز]**:

وَإِنَّمَا الْمَرْءُ حَدِيثٌ بَعْدَهُ فَكُنْ حَدِيثًا حَسَنًا لِمَنْ وَعَى

ولقد كان صاحبنا الإمام الرازي أحد أولئك الجهابذة، الذين ابتعث الله أسماءهم وأعمالهم، فكانوا أعلام هدى، ونبراس حياة.

كنيته، اسمه، نسبه:

هو الإمام العلامة: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي.

وإنما هو رازى؛ لأن الرجل ولد فى مدينة «الرى»[١].

وهو - أيضا - الطبرستانى؛ نسبة إلى «طبرستان»[٢]، حيث كانت أسرته تقيم قبل انتقالها إلى مدينه «الرى».

وهو - ثالثا - القرشى؛ نسبة إلى «قريش» كما نص غير واحد، منهم النسابة إسماعيل بن حسين بن محمد العلوى المروزى؛ فقد صنف كتابًا فى نسب إمامنا، سماه «الفخرى».

وقد وجدنا ابن عنين يمدحه بالعروبة، فقال فى ديوانه[٣]: [من الكامل]:

مِـنْ دَوْحَـةٍ فَخْرِيَّـةٍ عُمَرِيَّـةٍ ... طَابَتْ مَغَـارِسُ مَجْدِهَـا الْمُتَـأَثِّلِ
مَكِّيَّـةِ الأَنْسَابِ زَاكٍ أَصْلُهَـا ... وَفُرُوعُهَـا فَوْقَ السِّمَـاكِ الأَعْزَلِ

وقد أخطأ بعض الناس فى نسبتهم «الرازى» إلى العجمة، منهم:

١ - الدسوقى فى حاشيته[٤] على «شرح القطب» على الشمسية»:

فإنه قال: «والفخر الرازى والسعد وغيرهما من الأعاجم».

٢ - ابن خلدون فى مقدمته[٥]:

---

(١) بفتح أوله، وتشديد ثانيه: مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، كثيرة الخيرات، قصبة بلاد الجبال، على طريق السابلة.

قال الإصطخرى: كانت أكبر من أصفهان بكثير، تفانى أهلها بالقتال فى عصبية المذاهب حتى صارت كأحد البلدان.

قال الشاعر يهجو أهلها: [من مجزوء الرجز]

الـرى دار فارغـه ... لهـا ظـلال سـابغه
علـى تيـوس ما لهـم ... فـى المكرمـات بازغـه

ينظر: مراصد الاطلاع/٦١٥.

(٢) بفتح أوله، وثانيه، وكسر الراء: بلاد واسعة مدن كثيرة؛ يشملها هذا الاسم يغلب عليها الجبال، وهى تسمى بمازندران، وهى بمجاورة لجيلان وديلمان، وهى من الرى وقومس. ينظر: مراصد الاطلاع ٨٧٨.

(٣) صـ ٥٣.

(٤) ٢/٢٤٠.

(٥) ٣/١٢٦٠.

فإنه قال فى معرض الحديث عن السعد التفتازانى:

«وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب....».

٣ - سامى الكيالى:

فى كتابه: «السهروردى» ص٧.

وقد نسب الرازى أيضًا، فقيل: التيمى، نسبة إلى تيم قريش[١]، وهى تيم بن مرة، وقد انتسب إليها جماعة من الصحابة والتابعين، أشهرهم: أبو بكر الصديق، ومحمد بن المنكدر.

وهو أيضا: البكرى؛ نسبة إلى خليفة المسلمين الأول، أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - كما نص على ذلك كثير ممن ترجموا له.

مولده:

ولد أبو عبد الله سنة ثلاث وأربعين - وقيل: سنة أربع وأربعين - وخمسمائة؛ هكذا فى طبقات ابن السبكى.

وفى «وفيات الأعيان»: وكانت ولادة فخرالدين فى الخامس والعشرين من شهر رمضان، سنة أربع وأربعين - وقيل: سنة ثلاث وأربعين - وخمسمائة بـ«الرى».

وفى «الوافى»: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة».

وفى «السير» للإمام الذهبى: «ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة».

ولعل هذا هو الراجح.

نشأته:

لقد تعلّم الفخر فى باكورة عمره كما يتعلم أبناء عصره، فنراه يقبل على طلب العلم بنهم وشدة، وهو لايزال فى ربيع حياته وعنفوان شبابه.

ولقد كان من أكبر الدوافع لإمامنا على الطلب: شغفه بالمعرفة وحُبُّهُ للعلم، فالناس - فى عصره - يروحون جيئة وذهابا فى طلب العلم، فيجلسون للشيوخ، ويسمعون منهم، ويكتبون عنهم.

---

(١) ينظر أخبارها فى: اللباب فى تهذيب الأنساب ٢٣٣/١، ومعجم البلدان ٢٩٤/٢، وصبح الأعشى ٣٥٤/١، ومعجم قبائل العرب ١٣٨/١.

وطبيعى أن يتجه الرازى - بدأة - فى سبيل تعلمه إلى ساحة والده، فينيخ فيها رحله، وينهل من المنهل الروى، فيسمع منه؛ و لم لا وقد كان الإمام ضياء الدين أحد كبار علماء الشافعية فى عصره، وكان خطيب «الرى»، وسيأتى الكلام عليه ضمن شيوخه.

والمقصود: أن الفخر نشأ نشأة علمية، وحرص ألا يضيع شىء من وقته سدى، فنراه يقول:

«وا لله، إننى لأتأسف فى الفوات عن الاشتغال فى طلب العلم فى وقت الأكل؛ فإن الوقت والزمان عزيز».

ولقد سابق الفخر الأمجاد، فاستولى على الأمد بغلابه، و لم ينض ثوب شبابه،أدمن التعب فى السؤدد جاهدًا، حتى تناول الكواكب قاعدًا، وما اتكل على أوائله، ولا سكن إلى راحات بكره وأصائله، فسما إلى رتب الكهول صغيرًا، وشن كتيبة ذهنه على العلوم مغيرا، فسباها معنى وفصلا، وحواها فرعا وأصلا.

ومما بلّغه هذه المنزلة: أن ا لله - سبحانه - حباه بذهن وَقّاد، وقريحة مستنيرة، فحفظ فى فترة وجيزة كتبًا عظيمة، منها «الشامل، فى علم الكلام» لإمام الحرمين و«المستصفى فى علم الأصول» لحجة الإسلام الغزالى، و«المعتمد» لأبى الحسين البصرى.

حتى قال: «ما أذن لى فى تدريس علم الكلام حتى حفظت اثنتى عشرة ألف ورقة».

فيا لله العجب، أين نحن من أولئك، بل أين نحن من هؤلاء: [من الكامل]

لا تَعْرِضَنَّ بِذِكْرِنَا مَعَ ذِكْرِهِمْ ليس الصَّحِيحُ إذا مَشَى كَالمقعَدِ

شيوخه:

١ - عمر بن الحسين بن الحسن، الإمام الجليل ضياء الدين، أبو القاسم الرازى، والد الإمام فخر الدين، ذكره السبكى فى طبقاته الكبرى، فقال:

«كان أحد أئمة الإسلام، مقدمًا فى علم الكلام، له فيه «غاية المرام» فى مجلّدين، وهو من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقًا، وقد عقد فى آخره فصلاً فى فضائل أبى الحسن الأشعرى وأتباعه»، أخذ المذكور علم الكلام عن أبى القاسم الأنصارى تلميذ إمام الحرمين، وأخذ الفقه عن صاحب «التهذيب»، وكان فصيح اللسان، قوى الجنان، فقيهًا، أصوليا، متكلمًا، صوفيا، خطيبًا، محدثًا، أديبًا، له نثر فى غاية الحسن

يكاد يحكى ألفاظ مقامات الحريرى من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه». ولم يذكر السبكى وقت وفاته[١]، وقيل: وفاته سنة تسع وخمسين وخمسمائة[٢].

ولأن الإمام الرازى تَلْمَذَ على والده، فقد كان متأثرًا بما سمعه والده من شيوخه وهم كُثُر، نذكر منهم ما ذكره الفخر عن سلسلة شيوخه فى العقائد، فحكى ابن خلكان قال:

«وذكر فخر الدين فى كتابه الذى سماه «تحصيل الحق»: أنه اشتغل فى «علم الأصول» على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى، وهو على الشيخ أبى الحسين الباهلى، وهو على شيخ السنة أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى، وهو على أبى على الجبائى أَوَّلاً، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة».

وعن سلسلة شيوخه فى فنى الفقه والأصول قال:

«وأما اشتغاله فى المذهب: فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبى محمد الحسين ابن مسعود الفراء البغوى، وهو على القاضى حسين المروزى، وهو على القفال المروزى، وهو على أبى زيد المروزى، وهو على أبى إسحاق المروزى، وهو على أبى العباس بن سريج، وهو على أبى القاسم الأنماطى، وهو على أبى إبراهيم المزنى، وهو على الإمام الشافعى، رضى الله عنه».

وهذه ترجمة لتلك السلسلة المباركة:

١ - سلمان - بفتح السين - بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسماعيل بن إسحاق ابن زيد بن زياد بن ميمون بن مهران، أبو القاسم الأنصارى، تلميذ إمام الحرمين، كان فقيهًا، إمامًا فى علم الكلام والتفسير، زاهدًا، ورعًا، يكتسب من خطه، صاحب أبا القاسم القشيرى مدة، ولازم إمام الحرمين وأتقن عليه الأصلين، وقد شرح «الإرشاد» للإمام، توفى فى جمادى الآخرة سنة اثنتى عشرة، وقيل غير ذلك[٣].

٢ - عبدالملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢/ ١٥، وطبقات ابن السبكى ٤/٢٨٥.

(٢) هدية العارفين ١/٧٨٤.

(٣) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/٢٨٣، وطبقات ابن السبكى ٤/ ٢٢٢.

الحرمين، ضياء الدين، أبو المعالى ابن الشيخ أبى محمد الجوينى، رئيس الشافعية بنيسابور، مولده فى المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة، وتفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته، وتوفى أبوه وله عشرون سنة، فأقعد مكانه للتدريس؛ فكان يدرس، ويخرج إلى مدرسة البيهقى حتى حصَّل أصول الدين وأصول الفقه على أبى القاسم الإسفرايينى الإسكاف، وخرج فى الفتنة إلى الحجاز، وجاور بمكة أربع سنين يدرِّس ويفتى ويجمع طرق المذهب، ثم رجع إلى «نيسابور»، وأقعد للتدريس بنظامية «نيسابور»، واستقام أمور الطلبة، وبقى على ذلك قريبًا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع، مسلَّم له المحراب والمنبر والتدريس ومجلس الوعظ، وظهرت تصانيفه، وحضر درسه الأكابر، والجمع العظيم من الطلبة، وكان يقعد بين يديه كل يوم نحو من ثلاثمائة رجل، وتفقه به جماعة من الأئمة، قال ابن السمعانى: كان إمام الأئمة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقًا وغربًا، لم تر العيون مثله، قال: وقرأت بخط أبى جعفر محمد بن أبى على الهمذانى: سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزآبادى يقول: تمتعوا بهذا الإمام؛ فإنه نزهة هذا الزمان - يعنى أبا المعالى الجوينى - ومن تصانيفه: «النهاية»، جمعها بمكة وحررها بنيسابور، ومختصرها له ولم يكمله، قال فيه: إنه يقع فى الحجم من «النهاية» أقل من النصف، وفى المعنى أكثر من النصف، وكتاب «الأساليب فى الخلاف»، وكتاب «الغياثى» مجلد متوسط يسلك به غالب مسالك الأحكام السلطانية والرسالة النظامية، وكتاب «غياث الخلق، فى اتباع الحق» يحث فيه على الأخذ بمذهب الشافعى دون غيره، وكتاب «البرهان»، فى أصول الفقه، و«التلخيص»، مختصر التقريب، و«الإرشاد» فى أصول الفقه أيضًا، وكتاب «الإرشاد» فى أصول الدين، وكتاب «الشامل» فى أصول الدين أيضًا، وكتاب «غنية المسترشدين» فى الخلاف.

وتوفى فى ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة(١).

٣ - إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإمام ركن الدين، أبو إسحاق الإسفرايينى، المتكلم الأصولى الفقيه، شيخ أهل خراسان؛ يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة، منها: «جامع الحلى فى أصول الدين والرد على الملحدين» فى خمس مجلدات، وتعليقة فى أصول الفقه، وذكر الرافعى فى أثناء الغصب وأثناء النكاح:

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٢٥٥/١، وطبقات ابن السبكى ٢٤٩/٣، وفيات الأعيان ٣٤١/٢.

أنه شرح فروع ابن الحداد، وله غير ذلك، خرج له أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء، وذكره في تاريخه لجلالته - وقد مات الحاكم قبله - فقال: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق، وقد أقر له العلماء بالتقدم. قال: وبنى له مدرسة لم يبن مثلها فدرس فيها، وقال الشيخ أبو إسحاق: درس عليه شيخنا أبو الطيب، وعنه أخذ علم الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور، قال أبو القاسم ابن عساكر: حكى لى من أثق به: أن الصاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والإسفراييني، وكانوا متعاصرين من أصحاب [أبي] الحسن الأشعري - قال لأصحابه: ابن الباقلاني بحر مغرق، وابن فورك صل مطرق، والإسفراييني نار تحرق، وتوفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة بنيسابور، ونقل إلى إسفرايين فدفن بمشهد بها، نقل عنه الرافعي في الحيض، وفي الاجتهاد في دخول وقت الصلاة، وفي استقبال القبلة وسجود السهو، ثم كرر النقل عنه(١).

٤ - أبو الحسين محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن سعيد الباهلي:

ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، وكان مؤرخًا، وله تصانيف، ومنها: «تأريخ الباهلي»، ومصنف في الآثار المأثورة عن رسول الله، والكلام على أحكامها، وله كتاب في اختلاف العلماء(٢).

٥ - علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي برد بن أبي موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذابّ عن الدين، والمصحِّح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل: سنة سبعين، أخذ علم الكلام أولاً عن أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة، ثم فارقه، ورجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، وشرع في الرد عليهم، والتصنيف على خلافهم، ودخل بغداد، وأخذ عن زكريا الساجي وغيره، وقال أبو بكر الصيرفي - وهو من نظراء الشيخ أبي الحسن -: كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري، فحجرهم في أقماع السمسم، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: أفضل أحوالي أن أفهم كلام الشيخ أبي الحسن، وكان لا يتكلّم في علم الكلام إلا حيث وجب عليه نصرة الحق، قال الخطيب البغدادي: أبو الحسن الأشعري، المتكلم،

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/١٧٠، وطبقات ابن السبكي ٣/١١١، وطبقات الشيرازي صـ١٠٦.

(٢) ينظر كشف الظنون ٣٣، ٢٨٦، ١٧٢٨، وهدية العارفين ٢/٢٣.

صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة، وهو بصرى سكن بغداد إلى أن توفى.

وحكى عن الأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني: أن أبا الحسن كان يقرأ على أبى إسحاق المروزى الفقه، وهو يقرأ على أبى الحسن الكلام، وقد جمع الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر له ترجمة حسنة، ورد على من تعرض له بالطعن وذكر فضائله، ومصنفاته، ومتابعته فى كتبة المذكورة السنة، وانتصارها لها، وذبه عنها، ومن أخذ عنه من العلماء الأعلام، سماه «تبيين كذب المفترى، فيما نسب إلى الشيخ أبى الحسن الأشعرى»، وهو كتاب مفيد، وقد صرح الأستاذ أبو إسحاق، وأبو بكر بن فورك فى طبقات المتكلِّمين بأن الأشعرى شافعى، توفى فى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل: سنة عشرين، وقيل: سنة ثلاثين، قال أبو محمد بن حزم: إن لأبى الحسن خمسة وخمسين تصنيفًا؛ ذكره ابن الصلاح فى طبقاته(١).

٦ - محمد بن عبد الوهاب بن سلام أبو على الجبائى، أحد أئمة المعتزلة، أخذ علم الكلام عن الشَّحَّام المعتزلى رئيس المعتزلة البصرية فى عصره، وأخذ عنه الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى علم الكلام، وله معه مناظرات ذكر الأشعرى بعضها فى «مقالات الإسلاميين»، ولد سنة ٢٣٥هـ، وتوفى فى شعبان سنة ٣٠٢هـ(٢).

وأما شيوخ سلسلة الفقه والأصول، فهذه ترجمتهم:

١ - الحسين بن مسعود بن محمد، العلامة محيى السنة أبو محمد البغوى، ويعرف بابن الفراء تارة، وبالفراء أخرى، أحد الأئمة، تفقه على القاضى الحسين، وكان دينًا، عالمًا، عاملاً على طريقة السلف، وكان لا يلقى الدرس إلا على طهارة، وكان قانعًا باليسير، يأكل الخبز وحده، فعدل فى ذلك فصار يأكله بالزيت، قال الذهبى: كان إمامًا فى التفسير، إمامًا فى الحديث، إماما فى الفقه، بورك له فى تصانيفه، ورزق القبول؛ لحسن قصده وصدق نيته، وقال السبكى فى تكملة شرح المهذب: قلَّ أن رأيناه يختار شيئًا إلا وإذا بحث عنه وجد أقوى من غيره، هذا مع اختصار كلامه، وهو يدل على نبل كبير، وهو حرى بذلك؛ فإنه جامع لعلوم القرآن والسنة والفقه، توفى بمرو الروذ فى شوال سنة عشرة وخمسمائة، ودفن عند شيخه.

قال الذهبى: ولم يحج، قال: وأظنه جاوز الثمانين، والبغوى منسوب إلى «بغا» بفتح

---

(١) ابن قاضى شهبة ١/ ١١٣.

(٢) ينظر: طبقات ابن السبكى ٢/ ٢٥٠، روضات الجنات صـ١٦١.

الباء، قرية بين «هراة» و«مرو»، ومن تصانيفه «التهذيب» لخصه من تعليق شيخه، وهو تصنيف متين محرر عار عن الأدلة غالبًا، وشرح المختصر وهو كتاب نفيس، وأكثر الأذرعى من النقل عنه، ولم يقف عليه الأسنوى. والفتاوى، وكتاب «شرح السنة»: وقد حققناه و«معالم التنزيل» فى التفسير، و«المصابيح» و«الجمع بين الصحيحين»، وغير ذلك[١].

٢ - الحسين بن محمد بن أحمد القاضى، أبو على المروزى، صاحب التعليقة المشهورة فى المذهب، أخذ عن القفال، وهو والشيخ أبو على أنجب تلامذة القفال، وأوسعهم فى الفقه دائرة، وأشهرهم فيه اسمًا، وأكثرهم له تحقيقًا، قال عبد الغافر: كان فقيه خراسان، وكان عصره تأريخًا به، وقال الرافعى فى التذنيب: إنه كان كبيرًا، غواصًا فى الدقائق، من الأصحاب الغر الميامين، وكان يلقب بحبر الأمة، وقال النووى فى تهذيبه: وله التعليق الكبير، وما أجزل فوائده وأكثر فروعه المستفادة! ولكن يقع فى نسخه اختلاف، وكذلك تعليق الشيخ أبى حامد، قال الأسنوى: وللقاضى فى الحقيقة تعليقان، يمتاز كل منهما على الآخر بزوائد كثيرة، وسببه اختلاف المعلِّقين عنه، ولهذا نقل ابن خلكان فى ترجمة أبى الفتح الأرغيانى: أن القاضى الحسين قال فى حقه: «ما علق أحد طريقتى مثله، وقد وقع لى التعليقان بحمد الله»، وله الفتاوى المشهورة، وكتاب «أسرار الفقه» نحو «التنبيه» قريب من كتاب «محاسن الشريعة» للقفال الشاشى، يشتمل على معان غريبة ومسائل، وشرح الفروع، وقطعة من شرح التلخيص، توفى فى المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة، وممن أخذ عنه أبو سعد المتولى والبغوى، قال الذهبى: ويقال: إن أبا المعالى تفقه عليه أيضًا، ومتى أطلق القاضى فى كتب متأخرى المراوزة، فالمراد المذكور[٢].

٣ - عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزى، الإمام الجليل، أبو بكر القفال الصغير، شيخ طريقة خراسان، وإنما قيل له القفال، لأنه كان يعمل الأقفال فى ابتداء أمره، وبرع فى صناعتها حتى صنع قفلاً بآلاته ومفتاحه وزن أربع حبات، فلما كان ابن ثلاثين سنة أحسَّ من نفسه ذكاء، فأقبل على الفقه، فاشتغل به على الشيخ أبى زيد وغيره، وصار إماما يقتدى به فيه، وتفقه عليه خلق من أهل خراسان وسمع الحديث، وحدث وأملى، قال الفقيه ناصر العمرى: لم يكن فى زمان أبى بكر القفال أفقه منه، ولا يكون بعده

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/٢٨١، وطبقات ابن السبكى ٤/٢١٤، وفيات الأعيان ١/٤٠٢، وشذرات الذهب ٤/٤٨.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/٢٤٤، وطبقات ابن السبكى ٣/١٥٥، وفيات الأعيان ١/٤٠٠

مثله، وكنا نقول: إنه ملك فى صورة إنسان، وقال الحافظ أبو بكر السمعانى فى أماليه: أبو بكر القفال وحيد زمانه فقهًا، وحفظًا، وورعًا، وزهدًا، وله فى المذهب من الآثار ما ليس لغيره من أهل عصره، وطريقته المهذبة فى مذهب الشافعى التى حملها عنه أصحابه: أمتن طريقة، وأكثرها تحقيقًا، رحل إليه الفقهاء من البلاد، وتخرج به أئمة، وذكر القاضى الحسين أن أبا بكر القفال كان فى كثير من الأوقات يقع عليه البكاء فى الدروس، ثم يرفع رأسه، ويقول: ما أغفلنا عما يراد بنا، وقال الشيخ أبو محمد: أخرج القفال يده، فإذا على ظهر كفه آثار، فقال: هذا من آثار عملى فى ابتداء شبيبتى، وكان مصابًا بإحدى عينيه، وتوفى بمرو فى جمادى الآخرة سنة سبع عشرة وأربعمائة وعمره تسعون سنة. ومن تصانيفه «شرح التلخيص» وهو مجلدان، و«شرح الفروع» فى مجلدة، وكتاب «الفتاوى» له فى مجلدة ضخمة، كثيرة الفائدة(١).

٤ - محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ الزاهد، أبو زيد، الفاشانى - بفاء، وشين معجمة، ونون - المروزى، ولد سنة إحدى وثلاثمائة، أخذ عن أبى إسحاق المروزى، وجاور بمكة سبع سنين، قال الحاكم: كان أحد أئمة المسلمين، ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعى، وأحسنهم نظرًا، وأزهدهم فى الدنيا؛ سمعت أبا بكر البزاز يقول: عادلت الفقيه أبا زيد من نيسابور إلى مكة، فما أعلم أن الملائكة كتبت عليه خطيئة؛ وقال الخطيب: حَدَّثَ بصحيح البخارى عن الفربرى، وأبو زيد أجل من روى ذلك الكتاب. وقال الشيخ أبو إسحاق: كان حافظًا للمذهب، حسن النظر، مشهورًا بالزهد، وعنه أخذ أبو بكر القفال المروزى وفقهاء مرو، وقال إمام الحرمين فى «النهاية» فى باب التيمم: إنه كان من أذكى الناس قريحة. توفى فى رجب سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة و«فاشان» قرية من قرى «مرو»، خرج منها جماعة من العلماء، ويقال: باشان - بالباء الموحدة - أيضًا: قرية من قرى «هراة»، «وقاشان» - بالقاف والشين المعجمة - مدينة قريبة من «هراة»(٢).

٥ - إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق المروزى، أحد أئمة المذهب، أخذ الفقه عن عبدان المروزى، ثم عن ابن سريج والإصطخرى، وانتهت إليه رئاسة المذهب فى زمانه، وصنف كتبًا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة يفتى ويدرس، وانتفع به أهلها، وصاروا

---

(١) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/١٨٢، وطبقات الشافعية ٣/١٩٨، ووفيات الأعيان ٢/٢٤٩، وطبقات الفقهاء صـ ١٠٥.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/١٤٤، وتاريخ بغداد ١/٣١٤.

أئمة؛ كابن أبى هريرة، وأبى زيد المروزى، وأبى حامد المروزى. قال العبادى: وهو الذى قعد فى مجلس الشافعى بمصر سنة القرامطة، واجتمع الناس عليه، وضربوا إليه أكباد الإبل، وسار فى الآفاق من مجلسه سبعون إمامًا مِّن أصحاب الشافعى، وقال الشيخ أبو إسحاق: انتهت إليه الرئاسة فى العلم ببغداد، وشرح المختصر، وصنف الأصول، وأخذ عنه الأئمة، وانتشر الفقه عن أصحابه فى البلاد، وخرج إلى مصر، ومات بها فى رجب سنة أربعين وثلاثمائة، ودفن عند الشافعى، ومن تصانيفه «شرح المختصر» فى نحو ثمانية أجزاء، وكتاب «التوسط بين الشافعى والمزنى» لما اعترض به المزنى فى «المختصر»، وهو مجلد ضخم؛ يرجح فيه الاعتراض تارة، ويدفعه أخرى[1].

٦ - أحمد بن عمر بن سريج، القاضى أبو العباس البغدادى، حامل لواء الشافعية فى زمانه، وناشر مذهب الشافعى، وتفقه بأبى القاسم الأنماطى وغيره، وأخذ عنه الفقه خلق من الأئمة، قال أبو على بن خيران: سمعت أبا العباس بن سريج يقول: رأيت كأنا مطرنا كبريتًا أحمر، فملأتُ أكمامى وحجرى، فعُبِّرَ لى أن أرزق علمًا عزيزًا كعزة الكبريت الأحمر، وقال أبو الوليد الفقيه: سمعت ابن سريج يقول: قل ما رأيت من المتفقهة من اشتغل بالكلام فأفلح؛ يفوته الفقه، ولا يصل إلى معرفة الكلام، وقال العبادى فى ترجمة ابن سريج: شيخ الأصحاب، وسالك سبيل الإنصاف، وصاحب الأصول والفروع الحسان، وناقض قوانين المعترضين على الشافعى، ومعارض جوابات الخصوم، وقال الشيخ أبو إسحاق: كان من عظماء الشافعيين، وعلماء المسلمين، وكان يقال له: الباز الأشهب، وولى قضاء شيراز، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعى حتى على المزنى، قال: وسمعت شيخنا أبا الحسن الشيرجى الفرضي صاحب اللبان يقول: إن فهرست كتب أبى العباس تشتمل على أربعمائة مصنف، وقام بنصرة هذا المذهب، ورد على المخالفين، وفرَّع على كتب محمد بن الحسن.

مات فى جمادى الأولى سنة ست وثلاثمائة، عن سبع وخمسين سنة بـ«بغداد»، ودفن بالجانب الغربى [2].

---

(١) انظر ترجمته فى الأعلام ٢١/١، وتاريخ بغداد ١١/٦، وطبقات الفقهاء للشيرازى صـ٩٢، وطبقات الفقهاء للعبادى صـ٦٨، والفهرست ٢١٢/١، ووفيات الأعيان ٧/١، ومرآة الجنان ٣٣١/٢، ومعجم البلدان ١١٦/٥، وطبقات الشافعية لابن هداية ص ١٩، ومعجم المؤلفين ٣/١، وكشف الظنون ١٦٣٥، وطبقات ابن قاضى شهبة ١٠٥/١.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٨٩/١، وطبقات الفقهاء ص٨٩، ووفيات الأعيان ٤٩/١،=

٧ - عثمان بن سعيد بن بشار، أبو القاسم الأنماطى البغدادى الأحول، أحد أئمة الشافعية فى عصره، أخذ الفقه عن المزنى والربيع، وأخذ عنه أبو العباس بن سريج، قال الشيخ أبو إسحاق: كان هو السبب فى نشاط الناس لكتب فقه الشافعى وتحفظه، قال الخطابى فى «الرسالة الناصحية»: أنبا أبو عمر غلام ثعلب قال: سمعت ابن بشار الأنماطى يقول: سمعت المزنى يقول: قال لى الشافعى: إياك وعلمًا إذا أخطأت فيه قيل لك: كفرت، وعليك بعلم إذا أخطأت فيه قيل لك: أخطأت أو لحنت، قال السبكى فى «الطبقات الكبرى»: وعليه تفقه ابن سريج، والإصطخرى، وابن خيران، ومنصور التميمى، وابن الوكيل.

مات فى شوال سنة ثمان وثمانين ومائتين[1].

٨ - إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن إسحاق، أبو إبراهيم، المزنى المصرى، الفقيه الإمام صاحب التصانيف، أخذ عن الشافعى، وكان يقول: أنا خلق من أخلاق الشافعى، ذكره الشيخ أبو إسحاق أول أصحاب الشافعى، وقال: كان زاهدا، عالما، مجتهدًا، مناظرًا، محجاجًا، غواصًا على المعانى الدقيقة، صنف كتبًا كثيرة، قال الشافعى: المزنى ناصر مذهبى، ولد سنة خمس وسبعين ومائة، وتوفى فى رمضان، وقيل: فى ربيع الأول، سنة أربع وستين ومائتين، وكان مجاب الدعوة، قال الرافعى فى باب الوضوء: وعن المزنى أن التخليل واجب، ورواه ابن كج عن بعض الأصحاب، فإن أراد المزنىّ فتفرداته لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعى، لكن نقل الرافعى فى باب الخلع عن الإمام أنه قال: أرى كل اختيار للمزنى تخريجًا؛ فإنه لا يخالف أصول الشافعى، لا كأبى يوسف ومحمد؛ فإنهما يخالفان أصول صاحبهما كثيرًا[2].

=وتاريخ بغداد ٢٧٨/٤، وطبقات الشافعية للسبكى ٨٧/٢، والبداية والنهاية ١١/ ١٢٩، وتذكرة الحفاظ ٨١١/٣، والمنتظم ١٤٩/٦، وشذرات الذهب ٢٤٧/٢، وطبقات الفقهاء للعبادى ص٦٢، والنجوم الزاهرة ١٩٤/٣.

(١) ينظر: تاريخ بغداد ٢٩٢/١١،وفيات الأعيان ٤٠٦/٢، العبر ٨١/٢، وطبقات الشافعية للسبكى ٥٢/٢، وشذرات الذهب ١٩٨/٢، ومرآة الجنان ٢١٥، وطبقات ابن قاضى شهبة ٨٠/١.

(٢) ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٥٨/١، طبقات الفقهاء للشيرازى ص٧٩، وطبقات الشافعية للسبكى ٢٣٨/١، وفيات الأعيان ١٩٦/١ والفهرست ٢١٢/١، وشذرات الذهب ١٤٨/٢، والنجوم الزاهرة ٣٩/٣، والعبر ٢٨/٢، وتهذيب الأسماء واللغات /٢٨٥، ومرآة الجنان ١٧٧/٢، ومروج الذهب ٥٦/٨، وكشف الظنون ٤٠٠، ١٦٣٥، ٢٠٠٠، وإيضاح المكنون ٢/ ٤٢٤، والأعلام ٣٢٧/١، وطبقات الفقهاء للعبادى ص ٩، ومعجم المؤلفين ٢/ ٣٠٠، وبروكلمان ١٨٠/١.

٩ - محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، جد النبي ﷺ. وشافع بن السائب هو الذي ينسب إليه الشافعي، لقي النبي ﷺ في صغره، وأسلم أبوه السائب يوم بدر؛ فإنه كان صاحب راية بني هاشم، وكانت ولادة الشافعي بقرية من الشام يقال لها: «غزة»، قاله ابن خلكان، وابن عبد البر، وقال صاحب «التنقيب»: بمنى من مكة، وقال ابن بكار: بعسقلان، وقال الزوزني باليمن، والأول أشهر، وكان ذلك في سنة خمسين ومائة، وهي السنة التي مات فيها الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - ومنهم من قال: إنه ولد في يوم مات فيه أبو حنيفة، قال البيهقي: والتقييد باليوم لم أجده إلا في بعض الروايات، أما التقييد بالسنة فهو مشهور من بين أهل التواريخ، ثم حمل إلى مكة وهو ابن سنتين، ونشأ بها وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم ابن خالد مفتي مكة، فأذن له في الإفتاء وهو ابن خمس عشرة سنة، فرحل إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة، فلازمه حتى توفي مالك - رحمه الله - ثم قدم «بغداد» سنة خمس وتسعين ومائة، وأقام بها سنتين، فاجتمع عليه علماؤها، وأخذوا عنه العلم، ورجع كثير من مذاهبهم إلى قوله، وصنف بها الكُتب القديمة ثم خرج إلى «مكة» حاجًا، ثم عاد إلى «بغداد» سنة ثمان وتسعين ومائة، فأقام بها شهرين أو أقل، فلما قتل الإمام موسى الكاظم - رضي الله تعالى عنه - خرج إلى مصر، فلم يزل بها ناشرًا للعلم، وصنف بها الكتب الجديدة، فأصابته ضربة شديدة فمرض بسببها أيامًا، فدخل عليه أحمد بن حنبل والمزني يعودانه قالا: كيف أصبحت يا أبا عبد الله؟ فقال: يا إخواني، أصبحت من الدنيا راحلاً، ولإخواني مفارقًا، ولكأس المنية شاربًا، ولسوء أعمالي ملاقيًا، وعلى الله واردًا، فلا أدري روحي: تصير إلى الجنة، فأهنيها، أو إلى النار فأعزيها، ثم بكى وأنشأ يقول: [من الطويل].

وَلَمَّا قَسَا قَلْبِي وَضَاقَتْ مَذَاهِبِي ... جَعَلْتُ الرَّجَا مِنِّيٍّ لِعَفْوكَ سُلَّمَا

تَعَاظَمَنِي ذَنْبِي فَلَمَّا قَرَنْتُهُ ... بِعَفْوِكَ رَبِّي كانَ عفوُكَ أَعْظَمَا

فبكَى وبكَى من حوله، فنظر إليهم، وقال: الوداع الوداع يا أصحابي، الفراق الفراق يا أحبابي، ثم توجه إلى القبلة، وتكلم بالشهادتين، وانتقل إلى رحمة الله تعالى، إنا لله وإنا إليه راجعون، اللهم ارفعه إلى مرام همته وشَفِّعْهُ في زمرته، كان ذلك يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين، ودفن بالقرافة بعد العصر في يومه(١).

---

(١) ينظر: طبقات ابن هداية الله صـ١٠

وهذا عود إلى شيوخ الفخر الرازى:

أحمد بن زِرّ بن كُمّ بن عقيل أبو النصر، الكمال، السمنانى.

قال السبكى[1]: «أبوه زِرّ» بكسر الزاى بعدها راء مشددة.

وجده «كُمّ» بضم الكاف، بعدها ميم مشددة؛ كذا أحفظه.

وسمعت من يقول: بل والده زَرْينكُمّ، بفتح الزاى، ثم الراء الساكنة الخفيفة، ثم آخر الحروف ساكنة، ثم نون، ثم كاف مضمومة، ثم ميم مشددة.

قال: وهو اسم عجمى، على هيئة مضاف ومضاف إليه، وجده عقيل.

«والسمنانى»[2] بكسر السين المهملة، وسكون الميم، وفتح النون، وفى آخرها نون أخرى، هذه النسبة إلى «سمنان»، وهو اسم يطلق على مدينة وقريتين.

تفقه على محمد بن يحيى، وكان مقدم أصحابه، ومعيد درسه.

مات بنيسابور، سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

ثم قرأ الفخر الحكمة على المجد الجيلى بـ«مراغة»[3]، وهو من كبار علماء الحكمة المشهورين.

تلاميذه:

تلمذ للإمام الرازى كثيرون من طلبة العلم، حتى صاروا أعلامًا يشار إليهم بالبنان، وتعقد على تعظيمهم الأركان، ويقر بفضلهم الإنس والجان، وآية ذلك أن خلد ذكرهم الزمان.

وهذه ترجمة لهم:

١ - عبد الحميد بن عيسى بن عمرويه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف،

---

(١) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/١٦ - ١٧.

(٢) ينظر: اللباب ١/٥٦٥.

(٣) بلدة مشهورة بأذربيجان، كانت قصبتها، وبها آثار ومدارس، وكانت تدعى إفراهروذ؛ فعسكر بها مروان بن محمد بن مروان بن الحكم، وهو والى أرمينية وأذربيجان منصرفه عن غزو موقان، وبها سرجين كثير، وكانت دوابه ودواب أصحابه تتمرغ فيها؛ فجعلوا يقولون: ابنوا قرية المراغة، وهذه قرية المراغة. فابتناها مروان، وتألف الناس بها فكثروا، وبنى خزيمة بن حازم فى ولاية الرشيد سورها وحصنها. ينظر: مراصد الاطلاع ١٢٥٠.

العلامة شمس الدين، أبو محمد الخسروشاهى، الفقيه، المتكلم، ولد بخسروشاه سنة ثمانين وخمسمائة، أخذ علم الكلام عن الإمام فخر الدين الرازى، وبرع وتفنن فى علوم متعددة ودرس وناظر، وقد اختصر «المهذب» فى الفقه، و«الشفاء» لابن سينا، وله إشكالات وإيرادات جيدة، وسمع الحديث من جماعة، روى عنه الدمياطى، وممن أخذ عنه: الخطيب زين الدين بن المرحّل، قال السيد عز الدين: اشتغل بعلم المعقول على الإمام فخر الدين وبرع فيه، وأقرأه مدة. كان أحد العلماء المشهورين الجامعين لفنون من العلم، مات فى شوال سنة اثنتين وخمسين وستمائة بدمشق، ودفن بقاسيون، و«خسروشاه» قرية بقرب تبريز(١).

٢ - زكى بن الحسن بن عمر، أبو أحمد البيلقانى، فقيه، مناظر، متكلم، أصولى، ومحقق.

ولد سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة.

ودخل «خراسان»، وقرأ على الإمام فخر الدين، وعلى تلميذه القطب المصرى، وسمع الحديث من المؤيد الطوسى، وغيره، وقدم «دمشق» فحدث بها.

روى عنه الشيخ جمال الدين الصابونى، والمحدِّث نور الدين على بن جابر الهاشمى، وشهاب الدين أحمد بن محمد الإسمردى، وغيرهم.

وسلك سبيل المتجر، وأقام بالإسكندرية مدة على هيئة التُّجَّار، ثم دخل اليمن واشتهر بها، وشغل الناس بالعلم.

قال ابن جابر: كان فريد دهره: علمًا، وزهدًا، وورعًا.

قال: وتوفى بـ«ثغر عدن» سنة ست وسبعين وستمائة(٢).

٣ - إبراهيم بن عبد الوهاب بن على، عماد الدين، أبو المعالى، الأنصارى الخزرجى الزَّنجانى، له على «الوجيز» تعليق فى جزأين، مشتمل على فوائد، ذكر فى خطبته ما حاصله: أنه شرع فيه فى حياة الرافعى، وانتقاه من شرحه الكبير له المسمى بـ«العزيز»، وسماه «نقاوة العزيز»؛ وذكر فى آخره: أنه فرغ منه فى شعبان سنة خمس وعشرين

---

(١) ينظر: الأعلام ٥٩/٤، وطبقات الشافعية للسبكى ٦٠/٥، والبداية والنهاية ١٨٥/١٣، ومعجم البلدان ٤٣٨/٣، والنجوم الزاهرة ٣٢/٧، وشذرات الذهب ٢٥٥/٥، وهدية العارفين ٥٠٦/١، ومرآة الزمان ٥٢٧/٨، وطبقات ابن قاضى شهبة ١٠٨/٢.

(٢) ينظر طبقات ابن السبكى ١٤٦/٨، والعبر ٣١٠/٥، وشذرات الذهب ٣٥٢/٥.

وستمائة، وفيه أبحاث واستدراكات قوية، وأخذ المذكور عن الإمام فخر الدين الرازى، ونقل عنه فى شرحه فى الردة وغيرها[(١)].

٤ - إبراهيم بن على بن محمد السلمى المغربى، الحكيم المعروف بالقطب المصرى، قدم «خراسان»، وقرأ على الإمام فخر الدين الرازى، وصار من كبار تلامذته، وصنف كتبًا كثيرة فى الطب والفلسفة، وشرح «الكليات» بكمالها من كتاب «القانون»، قتل فيمن قتل بنيسابور سنة ثمان عشرة وستمائة، أخذ عنه قاضى الشام شمس الدين الخوبى وغيره[(٢)].

٥ - أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المهلبى، قاضى القضاة، شمس الدين، أبو العباس، الخويي، ولد بـ«خوى» فى شوال، سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ودخل خراسان، وقرأ بها الأصول على القطب المصرى صاحب الإمام فخر الدين، وقيل: بل على الإمام نفسه، قال السبكى فى «الطبقات الكبرى»: وقرأ الفقه على الرافعى، وقرأ علم الجدل على علاء الدين الطوسى، وسمع الحديث من جماعة، وولى قضاء القضاة بالشام، وله كتاب فى الأصول، وكتاب فيه رموز حكمية، وكتاب فى النحو، وكتاب فى العروض. وفيه يقول الشيخ شهاب الدين أبو شامة: [من الخفيف].

أَحْمَدُ بْنُ الخَلِيلِ أَرْشَدَهُ اللَّـ ـهُ كَمَا أَرْشَدَ الخَلِيلَ بْنَ أَحْمَدْ

ذَاكَ مُسْتَخْرِجُ العَرُوضِ وَهَذَا مُظْهِرُ السِّرِّ مِنْهُ وَالعَوْدُ أَحْمَدْ

قال الذهبى: كان فقيهًا، إمامًا، مناظرًا، خبيرًا بعلم الكلام، أستاذًا فى الطب والحكمة، دينًا كثير الصلاة والصيام، توفى فى شعبان سنة سبع - بتقديم السين - وثلاثين وستمائة[(٣)].

---

(١) معجم المؤلفين ٥٧/١، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٤٧/٥، وكشف الظنون ٤١٢، ١١٣٨، ٢٠٠٣، وطبقات ابن قاضى شهبة ٦٩/٢

(٢) ينظر: الأعلام ٤٥/١، وطبقات الشافعية للسبكى ٤٨/٥، وطبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ٣٠/٢، وحسن المحاضرة للسيوطى ٣١٢/١، وهدية العارفين ١١/١، ومعجم المؤلفين ٦٧/١، وطبقات ابن قاضى شهبة ٥٠/٢.

(٣) ينظر معجم المؤلفين ٢١٦/١، وطبقات الشافعية للسبكى ٨/٥، وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ١٧١/٢، والبداية والنهاية ١٣/ ١٥٥، وشذرات الذهب ١٨٣/٥، ومرآة الجنان ٤/ ٢٢٢، وقضاة دمشق ص ٦٥، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢/ ٧٠.

ثناء العلماء عليه:

نال الإمام الرازى محبة الناس وثناءهم عليه، ونحن نذكر طرفًا من كلام أئمة العلم الذين نعتوه، وذكروا أخباره وسيرته:

قال العلامة ابن السبكى فى طبقاته(١): إمام المتكلِّمين، ذو الباع الواسع فى تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدرًا على الرفاق وهل يجرى من الأقدار إلا الأمر المحتوم.

بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر، وحبر سَمَا على السماء وأين للسماء مثل ما له من الزواهر، وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكى ما لديه من الأزاهر.

انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الإسلامية، وابتسمت بدره النظيم ثغور الثغور المحمدية، تنوع فى المباحث وفنونها، وترفع فلم يرض إلا بنكت [تسحر] ببيونها، وأتى بجنات طلعها هضيم، وكلمات يقسم الدهر أن الملحِد بعدها لا يقدر أن يضيم.

وله شعار أوى الأشعرى من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلى علمًا أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد، وخاض من العلوم فى بحار عميقة، وراض النفس فى دفع أهل البدع وسلوك الطريقة.

أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام رد على طوائف المبتدعة، وهدَّ قواعدهم حين رفض النفس للرفض، وشاع دمار الشيعة، وجاء إلى المعتزلة فاغتال الغيلانية، وأوصل الواصلية النقمات الواصبية، وجعل العمرية أعبدًا لطلحة والزبير، وقالت الهذلية: لا تنتهى قدرة الله على خير وصبر، وأيقنت النظامية بأنه أذاق بعضهم بأس بعض، وفرق شملهم وصيرهم قطعًا، وعبست البشرية لما جعل معتزلهم سبعًا، وهشم الهشامية والبهشمية بالحجة الموضحة، وقصم الكعبية فصارت تحت الأرجل مجرحة، وعلمت الجبائية مذ قطعها أن الإسلام يجب ما قبله، وانهزم جيش الأحيدية فما عاد منهم إلا من عاد إلى القبلة، وعرج على الخوارج فدخلوا تحت الطاعة، وعلمت الأزارقة منهم أن فتكات أبيضه المحمدية، ونار أسمره الأحمدية، لا قبل لهم بها ولا استطاعة، وقالت الميمونية: اليمن من الله والشر، وخنست الأخنسية وما فيهم إلا من تحيز إلى فئة وفر، والتفت [إلى] الروافض، فقالت الزيدية: ضرب عمرو وخالد وبكر زيدًا، وقالت الإمامية: هذا الإمام ومن حاد عنه فقد جاء شيئًا إدًّا، وأيقنت السليمانية أن

---

(١) ٨/٨١ - ٨٥.

جنها حُبِّس فى القنانى، وقالت الأزلية: هـذا الـذى قـدر الله فـى الأزل أن يكـون فـرداً وعـوذه بالسبع المثانى، وقـال المنتظـرون: هـذا الإمـام وهـذا اليـوم الموعـود، وجعلـت الكيسانية فى ظلال كيسه وسجل عليهم بالطاعـة فـى يـوم مشـهود، ونظـر إلى الجبرية شزرا، فمشى كل منهم على كره الهوينا كأنه جاء جبرا، وعلمت النجارية أن صنعها لا يقابل هذا العظيم النجار، ونادت الضرارية: لا ضرر فى الإسلام ولا ضرار، وتطلع على القدرية فعبس كل منهم وبسر، ثم أقبل واستصغر، وكان من الذبابْ أقل وأحقر، فقتـل كيف قدر، وانعطف إلى المرجئة وما أرجـأهم، وجعـل العدميـة منـه خالديـة فـى الهـون وساءهم بنارهم، ودعا الحلولية فحل عليهم ما هو أشـد مـن المنيـة، وأصبحـت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدى مذهب الظاهرية، وأما الحشـوية قبـح الله صنعهـم وفضـح على رءوس الأشهاد جمعهم، فشربوا كأسًا قطع أمعاءهم، وهربوا فـرارًا إلى خسـى الأمـاكن حتى عدم الناس محشاهم، وصار القائل بالجهة فـى أخـس الجهـات، وعـرض عليـه كـل جسم وهو يضرب بسيف الله الأشعرى، ويقول: ﴿**هَلْ مِنْ مَزِيدٍ**﴾ هات، حتـى نـادوا بالثبور، وزال عن الناس افتراؤهم ومكرهم ﴿**وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُـورُ**﴾، وأمـا النصـارى واليهود فأصبحوا جميعًا وقلوبهم شتى، ونفوسهم حيارى، ورأيـت الفريقيـن ﴿**سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى**﴾، وما من نصرانى رآه إلا وقال: أيهـا الفـرد لا نقـول بـالتثليث بيـن يديك، ولا يهودى إلا سلم، وقال: ﴿**إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ**﴾.

هذا ما يتعلق بعقائد العقائد، وفرائد القلائد.

وأما علوم الحكماء، فلقد تدرع بجلبابها، وتلفع بأثوابها، وتسـرع فـى طلبهـا، حتـى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف: إنه لذو قَدر عظيم، وقال المنصف فى كلامـه: هذا ﴿**مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ**﴾، وآلى ابن سينا بالطور إليه من أن قدره دون هذا المقدار، وعلم أن كلامه المنثور، وكتابه المنظوم، يكاد سنا برقهمـا يذهـب بالأبصـار، وفهـم صـاحب إقليدس أنه اجتهد فى الكواكب، وأطلعها سوافر، وجد حتى أبرزها فـى ظـلام الضـلال غرر نهار لا يتمسك بعصم الكوافر.

وأما الشرعيات تفسيرًا، وفقهًا، وأصولاً، وغيرها، فكان بحرًا لا يجارى، وبدرًا إلا أن هداه يشرق نهارًا، هذا هو العلم كيف يليق أن يتغافل المؤمن عن هـذا، وهـذا هـو دواء الذهن الذى كان أسرع إلى كل دقيق نفاذا، وهذا هو الحجة الثابتـة علـى قـاضى العقـل والشرع، وهذه هى الحجة التى يثبت فيها الأصل ويتفرع الفرع، مـا القـاضى عنـده إلا خصم، هذا الجلل إن ماثله إلا من تلبس بما لم يعط، ويقف عند حد لـه ولا رسـم، ومـا

البصرى إلا فاقد بصره، وإن رام لحاق نظره، فَقَدْ فَقَدَ نظر العين، ولا أبو المعالى إلا ممن يقال له: هذا الإمام المطلق إن كنت إمام الحرمين.

ولقد أجاد ابن عنين، حيث يقول فيه: [من الكامل]

مَاتَتْ بِهِ بِدَعٌ، تَمَادَى عُمْرُهَا ... دَهْرًا وَكَادَ ظَلاَمُهَا لاَ يَنْجَلِى
وَعَلاَ بِهِ الإِسْلاَمُ أَرْفَعَ هَضْبَةٍ ... وَرَسَا سِوَاهُ فِى الْحَضِيضِ الأَسْفَلِ
غَلِطَ امْرُؤٌ بِأَبِى عَلِى قَاسَهُ ... هَيْهَاتَ قَصَّرَ عَنْ هُدَاهُ أَبُو عَلِى
لَو أنَّ رَسْطَالِيسَ يَسْمَعُ لَفْظَةً ... مِنْ لَفْظِهِ لَعَرَتْهُ هِزَّةُ أَفْكَلِ
وَلَحَارَ بَطْلَيْمُوسُ لَوْ لاَقَاهُ مِنْ ... برهانه فى كل شكل مشكل
وَلَوَ انَّهُمْ جُمِعُوا لَدَيْهِ تَيَقَّنُوا ... أَنَّ الْفَضِيلَةَ لَمْ تَكُنْ لِلأَوَّلِ

وقال الإمام الذهبى فى سيره [(١)]:

«العلامة الكبير ذو الفنون فخر الدين بن عمر بن الحسين القرشى، البكرىُّ، الطبرستانى، الأصولى، المفسر، كبير الأذكياء والحكماء والمصنفين».

وقال العلامة ابن قاضى شهبة [(٢)]:

«العلامة سلطان المتكلِّمين فى زمانه، فخر الدين أبو عبدالله، القرشى، البكرى، التيمى، الطبرستانى الأصل، ثم الرازى، ابن خطيبها، المفسِّر، المتكلِّم، إمام وقته فى العلوم العقلية، وأحد الأئمة فى علوم الشريعة، صاحب المصنَّفات المشهورة، والفضائل الغزيرة المذكورة».

وقال العلاَّمة ابن الأثير [(٣)]:

«الفقيه الشافعى، صاحب التصانيف المشهورة فى الفقه والأصولين وغيرهما، وكان إمام الدنيا فى عصره». وقال العلامة ابن خلكان [(٤)]:

«الفقيه الشافعى، فريد عصره، ونسيج وحده، فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل، له التصانيف المفيدة فى فنون عديدة.... وكان له فى الوعظ اليد البيضاء، ويعظ باللسانين العربى والعجمى، وكان يلحقه الوجد فى حال الوعظ

(١) ٢١/ ٥٠٠ - ٥٠١.
(٢) ٢/ ٦٥.
(٣) الكامل ١٢ / ٢٨٨.
(٤) ٤/ ٢٤٩ - ٢٥٠.

ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة «هراة» أرباب المذاهب والمقالات، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة، ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم، إلى مذهب أهل السنة، وكان يلقب بـ«هراة»: شيخ الإسلام.

وقال الصلاح الصفدى (١):

«الإمام، العلامة، فريد دهره، ونسيج وحده: [من الكامل]

عَلاَّمَةُ الْعُلَمَاءِ وَالْبَحْرُ الَّذِى ... لاَ يَنْتَهِى وَلِكُلِّ بَحْرٍ سَاحِلُ

مَا دَارَ فى الْحَنَكِ اللِّسَانُ وَقَلَّبَتْ ... قَلَمًا بَأَحْسَنِ مِنْ ثَنَاهُ أَنَامِلُ

وكان إذا ركب، يمشى حوله ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم، وكان خوارزم شاه يأتى إليه، وكان شديد الحرص جدًّا على العلوم الشرعية والحكمة، اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله؛ وهى: سعة العبارة فى القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذى ما عليه مزيد، والحافظة المستوعبة، والذاكرة التى تعينه على ما يريده فى تقرير الأدلّة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية ونظره دقيق، وكان عارفًا بالأدب، له شعر بالعربى ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى، وشعر بالفارسى لعله يكون فيه مجيدًا، وكان عَبْل البدن، رَبْع القامة، كبير اللحية، فى صورته فخامة، كانوا يقصدونه من أطراف البلاد على اختلاف مقاصدهم فى العلوم وتفننهم، فكان كل منهم يجد عنده النهاية فيما يرومه منه».

رقته وتواضعه:

تقدَّم أن الإمام الرازىَّ كان حسن الوعظ، مليح العبارة، وقد روى أهل الأخبار أن الإمام الرازى وعظ أبا المظفَّر الغزنوى صاحب «غزنة»، وكان أحد المشكورين من الملوك الموصوفين بمحبَّة العلماء، فقال له: «يا سلطان العالم!! لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازى يبقى، ﴿وأنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللهِ﴾ [غافر: ٤٣].

وأنت أيها القارئ اللبيب عليم بمغزى هذا النص؛ فقس عليه حاضرنا؛ وإلى الله المشتكى وإليه المصير.

وأما رقته: فهى رقة الصالحين من العلماء العاملين، السائرين على هدى نبينا محمد ﷺ.

قال الصلاح الصفدى: ذكر ابن مسدى فى «معجمه» عن ابن عنين - رحمه الله -

---

(١) ٤/ ٢٤٨ - ٢٤٩.

يقول: سمعت أبا المحاسن محمد بن نصر الله بن عنين - رحمه الله - يقول: كنت بخراسان فى مجلس الفخر الرازى؛ إذ أقبلت حمامة يتبعها جارح، فسقطت فى حجر الرازى وعاذت به، وهو على منبره، فقمت وأنشدت بديهًا: [من الكامل]

يَا ابْنَ الْكِرَام الْمُطْعِمِينَ إذَا شَتَوْا ... فِى كُلِّ مَسْغَبَةٍ وَثَلْجٍ خَاشِفِ
والعَاصِمِينَ إذَا النُّفُوسُ تَطَايَرَتْ ... بَيْنَ الصَّوَارِمِ وَالوَشِيجِ الرَّاعِفِ
مَنْ نَبَّأَ الوَرْقَاءَ أنَّ مَحلَّكُمْ ... حَرَمٌ وَأَنَّكَ مَلْجَأٌ لِلخَائِفِ
وَافَتْ إلَيكَ وَقَدْ تَدَانَى حَتْفُهَا ... فَحَبَوْتَهَا بِبَقَائِهَا الْمُسْتَأْنَفِ
وَلَوَ انَّهَا تُحْبَى بِمَالٍ لانْثَنَتْ ... مِنْ رَاحَتَيْكَ بِنَائِلٍ مُتَضَاعِفِ
جَاءَتْ سُلَيمَانَ الزَّمَانِ حَمَامَةٌ ... وَالْمَوْتُ يَلْمَعُ مِنْ جَنَاحَىْ خَاطِفِ

فخلع عليه جبة كانت عليه، قال: فكان هذا سببًا لإقبال السعود علىّ، وتسنّى الآمال لديّ.

مصنفاته:

يقول ابن خَلِّكَان: إن كتبه ممتعة، وقد انتشرت تصانيفه فى البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة؛ فإن الناس اشتغلوا بها، ورفضوا كتب المتقدّمين، وهو أول من اخترع الترتيب فى كتبه، وأتى فيها بما لم يسبق إليه، وفيما يلى ثبت مصنفاته:

١ - كتاب «التفسير الكبير»، واسمه: «مفاتيح الغيب».

٢ - كتاب «تفسير الفاتحة»، وبيان أنها تشتمل على آلاف المسائل».

٣ - كتاب «التفسير الصغير»، واسمه: «أسرارالتنزيل، وأنوار التأويل».

٤ - كتاب «نهاية العقول».

٥ - كتاب «المحصول، فى علم أصول الفقه».

٦ - كتاب «المباحث المشرقية».

٧ - كتاب «لباب الإشارات».

٨ - كتاب «المطالب العالية فى الحكمة».

٩ - كتاب «المعالم، فى أصول الفقه».

١٠ - كتاب «المعالم فى أصول الدين».

١١ - كتاب «تنبيه الإشارة فى الأصول».

١٢ - كتاب «الأربعين فى أصول الدين».

١٣ - كتاب «سراج القلوب».

١٤ - كتاب «زبدة الأفكار، وعمدة النظار».

١٥ - كتاب «شرح الإشارات».

١٦ - كتاب «مناقب الإمام الشافعى».

١٧ - كتاب «تفسير أسماء الله الحسنى».

١٨ - كتاب «تأسيس التقديس».

١٩ - كتاب «الطريقة، فى الجدل».

٢٠ - كتاب «رسالة فى السؤال».

٢١ - كتاب «منتخب تنكلوشا».

٢٢ - كتاب «مباحث الوجود والعدم».

٢٣ - كتاب «مباحث الجدل».

٢٤ - كتاب «النبض».

٢٥ - كتاب «الطريقة العلائية ، فى الخلاف».

٢٦ - كتاب «لوامع البينات، فى شرح أسماء الله والصفات».

٢٧ - كتاب «فضائل الصحابة الراشدين».

٢٨ - كتاب «القضاء والقدر».

٢٩ - كتاب «رسالة فى الحدوث».

٣٠ - كتاب «اللطائف الغياثية».

٣١ - كتاب «شفاء العى من الخلاف».

٣٢ - كتاب «الخلق والبعث».

٣٣ - كتاب «الأخلاق».

٣٤ - كتاب «الرسالة الصاحبية».

٣٥ - كتاب «الرسالة المجدية».

٣٦ - كتاب «عصمة الأنبياء».

٣٧ - كتاب «مصادرات إقليدس».

٣٨ - كتاب فى الهندسة.

٣٩ - كتاب «نفثة مصدور».

٤٠ - كتاب «رسالة فى ذم الدنيا».

٤١ - كتاب «الاختيارات العلائية، فى التأثيرات السماوية».

٤٢ - كتاب «إحكام الأحكام».

٤٣ - كتاب «الرياض المونقة».

٤٤ - كتاب «رسالة فى النفس».

٤٥ - كتاب «المحصَّل فى علم الكلام».

٤٦ - كتاب «طريقة فى الخلاف».

٤٧ - كتاب «المحصول فى الفقه».

٤٨ - كتاب «الملل والنحل».

٤٩ - كتاب «الآيات البيانات».

٥٠ - كتاب «رسالة فى التنبيه على بعض الأسرار، المودعة فى بعض سور القرآن الكريم».

٥١ - كتاب «شرح عيون الحكمة».

٥٢ - كتاب «رسالة الجوهر الفرد».

٥٣ - كتاب فى الرمل.

٥٤ - كتاب «مسائل الطب».

٥٥ - كتاب «الزبدة فى علم الكلام».

٥٦ - كتاب «الفراسة».

٥٧ - كتاب «الملخّص فى الفلسفة».

٥٨ - كتاب «المباحث العمادية، فى المطالب المعادية».

٥٩ - كتاب «الخمسين، فى أصول الدين».

٦٠ - كتاب «رسالة فى النبوات».

٦١ - كتاب «نهاية الإيجاز، فى دراية الإعجاز».

٦٢ - كتاب «البيان والبرهان، فى الرد على أهل الزيغ والغطيان» فى علم الكلام.

٦٣ - كتاب «عيون المسائل النجارية».

٦٤ - كتاب «تحصيل الحق».

٦٥ - كتاب «مؤاخذات على النحاة».

٦٦ - كتاب «تهذيب الدلائل، وعيون المسائل» فى علم الكلام.

٦٧ - كتاب «إرشاد النظائر، إلى لطائف الأسرار» فى علم الكلام.

أما الكتب التى بدأ الإمام الفخر الرازى فى تأليفها، ولم يتمها - فمنها:

١ - كتاب «شرح سقط الزند».

٢ - كتاب «شرح كليات القانون».

٣ - كتاب «شرح وجيز الغزالى».

٤ - كتاب «فى إبطال القياس».

٥ - كتاب «شرح نهج البلاغة».

٦ - كتاب «الجامع الكبير فى الطب».

٧ - كتاب «شرح المفصَّل» للزمخشرى.

٨ - كتاب «التشريح من الرأس إلى الحلق»

وللإمام فخر الدين الرازى بالفارسية: الرسالة الكمالية، وتهجين تعجيز الفلاسفة، والبراهين البهائية.

وصيته ووفاته:

ولما توفى الإمام فخر الدين بـ«هَرَاة» فى دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة، كان قد أملى رسالةً على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبى بكر بن على الأصبهانى، تدل على حسن عقيدته وظنه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه، والرسالة مشهورة.

وهذا نصها:

«يقول العبد الراجى رحمة ربِّه، الواثق بكرم مولاه، محمد بن عمر بن الحسين الرازى، وهو فى آخر عهده بالدنيا، وأول عهده بالآخرة، وهو الوقت الذى يلين فيه كل قاس، ويتوجه إلى مولاه كل آبق: أحمد الله بالمحامد التى ذكرها أعظم ملائكته فى أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه فى أكمل أوقات شهاداتهم، وأحمده بالمحامد التى يستحقها، عرفتها أو لم أعرفها؛ لأنه لا مناسبة للتراب مع رب الأرباب.

وصلواته على ملائكته المقربين، والأنبياء والمرسلين، وجميع عباد الله الصالحين.

اعلموا - أخلائى فى الدين، وإخوانى فى طلب اليقين - أن الناس يقولون: إن الإنسان إذا مات انقطع عمله، وتعلقه عن الخلق، وهذا مخصَّص من وجهين؛ الأول: أنه إن بقى منه عمل صالح صار ذلك سببًا للدعاء، والدعاء له عند الله تعالى أثر، الثانى: ما يتعلق بالأولاد، وأداء الجنايات.

أما الأول: فاعلموا أنى كنت رجلاً محبًّا للعلم، فكنت أكتب من كل شىء [شيئا]؛ لا أقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقًّا أو باطلاً، إلا أن الذى نظرته فى الكتب المعتبرة: أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبر مُنَزَّهٍ عن مماثلة التحيزات، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة، ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدةً تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن؛ لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية؛ فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة، من وجوب وجوده، ووحدته، وبراءته عن الشركاء، كما فى القدم، والأزلية، والتدبير، والفعالية -: فذلك هو الذى أقول به، وألقى الله به، وأما ما ينتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكلُّ ما ورد فى القرآن والصحاح، المتعين للمعنى الواحد - فهو كما قال، والذى لم يكن كذلك أقول: يا إله العالمين، إنى أرى الخلق

مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مَرَّ به قلمى، أو خطر ببالى، فأستشهد وأقول: إن علمتَ منى أنى أردت به تحقيق باطل، أو إبطال حق، فافعل بى ما أنا أهله، وإن علمت منى أنِّى ما سعيت إلا فى تقديس اعتقدت أنه الحق، وتصورت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى؛ فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة، فأغثنى، وارحمنى، واستر زلتى، وامح حوبتى، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين، ولا ينقصْ ملكه بخطأ المجرمين، وأقول: دينى متابعة الرسول محمدﷺ، وكتابى القرآن العظيم، وتعويلى فى طلب الدين عليهما، اللهم يا سامع الأصوات، ويامجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء فى رحمتك، وأنت قلت: «أنا عند ظن عبدى بى»، وأنت قلت: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾، فهب أنى ما جئت بشىء، فأنت الغنى الكريم، فلا تخيب رجائى، ولا ترد دعائى، واجعلنى آمنًا من عذابك، قبل الموت، وبعد الموات، وعند الموت، وسهِّل علىَّ سكرات الموت؛ فإنك أرحم الراحمين.

وأما الكتب التى صَّنفتها، واستكثرت فيها من إيراد السؤالات -: فليذكرنى من نظر فيها بصالح دعائه، على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السَّيِّئ؛ فإنى ما أردتُّ إلا تكثير البحث، وشحذ الخاطر، والاعتماد فى الكل على الله.

الثانى - وهو إصلاحُ أمر الأطفال -: فالاعتماد فيه على الله...».

ثم إنه سرد وصيته فى ذلك، إلى أن قال: «وأمرت تلامذتى، ومن لى عليه حق، إذا أنا مت، يبالغون فى إخفاء موتى، ويدفنونى على شرط الشرع، فإذا دفنونى قرءوا علىَّ ما قدروا عليه القرآن، ثم يقولون: يا كريم، جاءك الفقير المحتاج، فأحسن إليه».

هذا آخر الوصية.

وقال الإمام فى «تفسيره»: «والذى جربته من طول عمرى: أن الإنسان كلَّما عول فى أمر من الأمور على غير الله -: صار ذلك سببًا للبلاء والمحنة، والشدة والرزية، وإذا عول على الله، ولم يرجع إلى أحد من الخلق -: حصل ذلك المطلوب على أحسن الوجوه، فهذه التجربة قد استمرت لى من أول عمرى إلى هذا الوقت الذى بلغت فيه إلى السابع والخمسين، فعند هذا أسفر قلبى: على أنه لا مصلحة للإنسان فى التعويل على شئ سوى فضل الله وإحسانه» انتهى.

قال العلامة الذهبى فى «السير»:

وقد اعترف فى آخر عمره حيث يقول:

«لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية؛ فما رأيتها تشفى عليلاً، ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقةَ القرآن، اقرأ فى الإثبات: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، [طه: ٥] ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ**﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ فى النفى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى: ١١] ومن جرب مثل تجربتى، عرف مثل معرفتي».

و لله درُّ أبى عبد الله، فليتنا نكفُّ عن كثرة الكلام، وقلة الفعال، فهلا بدأنا من حيث وقف الرازى.

الكلام على «المحصول»

صدق من قال: «إن من صنَّف،فقد عرض عقله على طبق»، وإن من ينظر فى كتاب «المحصول» للإمام الرازى، يرى عقلاً راجحًا، وعلمًا جمًّا، وثقافة واسعة، وحجة قوية؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

و«المحصول» من أهم كتب الفخر الرازى، إن لم يكن أهمها وأشهرها على الإطلاق.

يقول التاج الأرموى: «وأصول الفقه واسطة بين البداية والنهاية، ومتحصل بين علمى الدراية والرواية.

وقد صُنِّفت فيه كتب عديدة، وامتدت فيه أنفاس مديدة، فهى - وإن كانت متعدِّدة متكثرة - غير أن الدعاوى والدلائل فيها متبددة منتشرة، خلا كتاب «المحصول» الذى صنفه شيخنا وسيدنا ومولانا، الإمام، العالم، العلامة، فخر الملة والحق والدين، حجة الإسلام والمسلمين، الداعى إلى الله، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى - قدس الله روحه - فإنه المحيى لرمة العلوم ورفاتها، والجامع لبدد الكلمات وأشتاتها، القادر على تسهيل المطالب الشدائد، القاهر للمباحث الأوابد، جزاه الله عن طوائف العلوم والعلماء خيرًا».

ويقول السراج الأرموى: «... على أنه [يعنى: المحصول] يشتمل من الفوائد على جمل كافية، ويحتوى من الفرائد على قوانين متوافية».

ويقول القرافى فى «نفائس الأصول»:

«ورأيت كتاب «المحصول» للإمام الأوحد فخر الدين أبى عبد الله محمد ابن الشيخ الإمام العلامة أبى حفص عمر الرازى - قدس الله روحه - جمع قواعد الأوائل

ومستحسنات الأواخر بأحسن العبارات، وألطف الإشارات، وقد عظم نفع الناس به وبمختصراته، وحصل لهم بسببه من الأهلية والاستعداد ما لم يحصل لمن اشتغل بغيره.

بسبب أنه ألفه من أحسن كتب السنة، وأفضل كتب المعتزلة: «البرهان» و«المستصفى» للسنة، «والمعتمد» و«شرح العمد» للمعتزلة، فهذه الأربعة هى أصله، مصانًا بحسن تصرُّف الإمام، وجودةِ ترتيبه وتنقيحه، وفصاحة عبارته، وما زاده من فوائد فكره وتصرفه وحسن ترتيبه، وإيراده وتهذيبه».

تحقيق نسبة الكتاب، والخلاف فى اسمه

ورد فى المراجع أكثر من اسم لهذا الكتاب، تدور حول: «المحصول»، و«المحصول، فى علم الأصول»، و«المحصول، فى أصول الفقه»، و«المحصول، فى الأصول».

وأيًّا ما يكن اسم الكتاب، فإن نسبته إلى مصنفه صحيحة ومشهورة، ولقد أثار القرافى - رحمه الله - ملحظًا حول تسمية الكتاب بـ «المحصول»، فقال:

البحث الثالث: فى تسمية الكتاب بـ «المحصول»، وهو مشكِل؛ لأن الفعل: إن كان «حصل» فهو قاصر ليس له مفعول؛ فلا يقال: محصول؛ لأنه اسم مفعول، وإن كان «حصَّل» - بالتشديد - فاسم المفعول منه محصَّل، نحو: كسَّرته فهو مكسَّر، وجرَّحْته فهو مجرَّح، فمحصول لايتأتى منه، وليس للعرب ها هنا إلا حَصَلَ وحَصَّل، فعلى هذا لفظ «محصول» ممتنع لغة، ثم قال: والجواب من وجوه:

أحدها: أن صيغة مفعول تكون لغة للمصدر؛ تقول العرب: فلان لا معقول له، أى: لا عقل له، وكذلك قيل: فى قوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾ [القلم: ٦]؛ أى: الفتنة، فيكون المحصول بمعنى الحصول؛ ولا شك أن هذا الكتاب فيه حصول لأنواع من العلوم والفوائد.

وثانيها: أن «حصل» القاصر يتعدى بحرف جر؛ تقول: حصل بكذا؛ فيكون هذا الكتاب قد حصل به العلم للمشتغل به، ولا شك أنه كذلك؛ فيصدق عليه أنه محصول به.

وثالثها: أن «حَصَلَ» يتعدى للظرف من الزمان، والظرف من المكان؛ فيكون هذا الكتاب محصولاً فيه، ولا شك أنه كذلك ؛ لأنه مكان حَصَلَ فيه العلم مسطورًا لمن يقرؤه.

ورابعها: أنه يتعدى للمفعول من أجله؛ فتقول: حصل له، أي: لأجله؛ فيكون هذا الكتاب حصل العلم لأجله، ولا شك أنه كذلك ؛ لأن مصنفه لما أراد وضعه، حصل واستحضر فى نفسه علمًا كثيرًا؛ لأجل وضعه.

فهذه وجوه أربعة، وعلى الثلاثة الأخيرة منها سؤال وهو: أن اسم المفعول متى كان له صلة من حرف جر، فلابد وأن ينطق به معه، فلا تقول: زيد ممرور، وتسكت؛ بل تقول: ممرور به؛ وكذلك: مدخول عليه؛ لأن اسم المفعول فى تقدير ما لم يسم فاعله، والذى يقام مقام الفاعل هو ذلك المضمر المجرور؛ فلا يجوز حذفه، وقد جوزوه لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**﴾ [الإسراء: ٣٤] [أى: عنه]، وقوله: ﴿**فِى لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾ [الدخان: ٣] أى: فيها، وقوله تعالى: ﴿**شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾ [النور: ٣٥] أى: فيها؛ فإن «بارك» لا يتعدى إلا بحرف جر.

وأجابوا عن قول الأولين: بأن حرف الجر حذف على السعة، فاستتر الضمير فى الصفة؛ كما حذف فى قوله تعالى: ﴿**افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**﴾ [الصافات: ١٠٢] و ﴿**فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ**﴾ [الحجر: ٩٤]؛ حذف حرف الجر فصار «تؤمره»، ثم حذف وهو منصوب؛ لأن المجرور لا يحذف على الصحيح؛ لما فيه من حذف كلمتين، وقيل: حذفا معًا، كذلك حذف حرف الجر ههنا، ويؤكده إجماع النحاة على قولهم: جار ومجرور، وهو مجرور إليه، أى: انجرَّ له المصدر بالحرف، فإذا قلت: «مررت بزيد» انجر المرور لزيد بالباء، ومع ذلك لم يقولوا: مجرور إليه، بل سكتوا عن «إليه».

وكذلك قال صاحب «الجمل»، (١) (٢): كان متصرفة؛ تقول: كان فهو كائن ومكون، ومعناه: فيه، ولم يذكر «فيه».

---

(١) عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندى الزجاجى، أبو القاسم: شيخ العربية فى عصره. ولد فى نهاوند، نشأ فى بغداد، وسكن دمشق وتوفى فى طبرية «من بلاد الشام» نسبته إلى أبى إسحاق الزجاج له كتاب «الجمل الكبرى»، الإيضاح فى علل النحو، وله مؤلفات أخرى كثيرة. توفى سنة ٣٣٩ هـ. ينظر وفيات الأعيان ١: ٢٧٨، بغية الوعاة ٢٩٧، الأعلام: ٣/ ٢٩٩.

(٢) الجمل فى النحو - للشيخ أبى القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجى النحوى المتوفى سنة ٣٣٩ تسع وثلاثين وثلاثمائة وهو كتاب نافع مفيد لولا طوله بكثرة الأمثلة، قالوا: هو من الكتب المباركة لم يشتغل به أحد إلا انتفع به، ويقال: إنه ألفه بمكة المكرمة كان إذا فرغ من باب طاف أسبوعًا ودعا الله «سبحانه وتعالى» أن يغفر له وأن ينفع به قارئه. وله شروح أحسنها شرح الأستاذ أبى محمد عبد الله بن السيد البطليوسى المتوفى سنة ٥٢١ إحدى وعشرين وخمسمائة سماه «إصلاح الخلل الواقع فى الجمل»، وهو كبير فى مجلد ضخم. وله شرح آخر وسماه «الحلل فى شرح أبيات الجمل»، وهو أصغر من الشرح حجمًا. ينظر: كشف الظنون: ١/ ٦٠٣.

وكذلك قال سيبويه[1] فى «كتابه»؛ كما نقله صاحب «الجمل» عنه، و لم يذكر «فيه»، فتخرَّج هذه الأجوبة على هذا».

وقد فات القرافى أن «المحصول» يكون مصدرًا بمعنى «التحصيل»، وأنه لا مشاحة فى ذلك.

قال الزمخشرى: «وهذا محصول كلامه، ومحصول مراده، وفيه وجهان:

أحدهما: أن يكون مصدرًا كـ «المعقول» و«المجلود» وضع موضع الفاعل، كما وضع صوم وفطر موضع صائم ومفطر.

والثانى: أن يقال حصَله بمعنى حصَّلَهُ، من قول العباس بن مرداس: [من الرجز]

يا جِسْرُ إنَّ الحَقَّ بَعْدَ حَصْلِهِ لَهُ فُضُولٌ يهتدى بفضله

يَبِينُهُ الجَاهِلُ بَعْدَ جَهْلِهِ

ثم قال: «... وحصل كلامه: رده إلى محصوله»[2].

وعلى هذا فلا إشكال على تسمية المحصول بهذا الاسم.

مصادر الرازى فى «محصوله»:

اعتمد الإمام الرازى فى هذا المصنف على أربعة كتب، وهى:

١ - «البرهان» لإمام الحرمين.

٢ - «المستصفى» للإمام الغزالى.

٣ - «العمد» للقاضى عبد الجبار، وشرحه لأبى الحسين.

٤ - «المعتمد» لأبى الحسين، وهو مختصر لشرحه لكتاب «العمد».

---

(١) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو، ولد فى إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» فى النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله، ناظر الكسائى وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم، كان أنيقًا جميلاً توفى شابًّا، ولد سنة ١٤٨ هـ وتوفى سنة ١٨٠ هـ. ينظر: ابن خلكان ١: ٣٨٥، البداية والنهاية ١٠: ١٧٦، الأعلام: ٥/ ٨١.

(٢) أساس البلاغة ١/ ١٧٨ - ١٧٩، وينظر: لسان العرب (٩٠١).

شروحه:

حظى «المحصول» باهتمام بالغ من أهل العلم والمشتغلين به، فمن بين شارح، ومختصر، ومعلِّق:

أولا: الشارحون:

١ - شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الأصبهانى ت ٦٨٨ هـ، وشرحه يسمى بـ «الكاشف عن المحصول»، وهو كتابنا الذى نقدم له.

٢ - النقشوانى، ذكر القرافى فى «نفائس الأصول» شرحًا لهذا الرجل على كتاب «المحصول»، فأكثر من ذكره والأخذ عنه، واسم كتابه «التلخيص».

٣ - شهاب الدين، أحمد بن إدريس القرافى ت ٦٨٤ هـ، وشرحه هو «نفائس الأصول، فى شرح المحصول»، وقد حققناه بحمد الله تعالى.

ثانياً: المختصرون:

١ - اختصر المصنِّف كتابه فى آخر سماه «المنتخب» أو «منتخب المحصول» أو «حاصل المحصول».

٢ - ضياء الدين حسين، ذكر القرافى أنه أكمل منتخب الإمام.

٣ - تاج الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين الأُرموى ت ٦٥٦ هـ، اختصره فى كتاب سماه «الحاصل، من المحصول».

٤ - سراج الدين، أبو الثناء، محمود بن أبى بكر الأرموى ت ٦٨٢ هـ، ومختصره يسمى «التحصيل من المحصول».

٥ - القرافى، اختصره فى «تنقيح الفصول، فى اختصار المحصول».

٦ - أمين الدين، مظفر بن محمد التبريزى ت ٦٢١، اختصره فى كتاب سماه «تنقيح المحصول».

وهناك مختصرات أخرى، ذكرها حاجى خليفة.

ثالثاً: المعلِّقون عليه:

هناك تعليقتان، ذكرهما حاجى خليفة، إحداهما لأحمد بن عثمان بن صبيح الجوزجانى ت ٧٤٤ هـ، والأخرى لعز الدين عبد الحميد بن هبة الله المداينى المعتزلى ت ٦٥٥ هـ.

مقدِّمة فى علم أصول الفقه، وتشتمل على ما يلى:

أولاً: تعريف علم أصول الفقه

لا شك أن الشروع فى العلم يتوقف على تصوره بوجه ما؛ لأن الطالب إذا لم يتصور العلم بوجه، استعصى طلبه، واستحالت طرقه، ولكى يحيط الطالب بجميع مسائله وفروعه، لابد أن يتصوره بتعريفه، باعتباره أمرًا شاملاً له يميزه ويضبطه عما عداه، ويدرك الطالب أن ما يورد عليه من العلم المطلوب له لا من غيره، فيأمن من فوات شىء مما يعنيه، وضياع الوقت فيما لا يعنيه.

قال الإمام فى «البرهان» (١): «حق على كل من يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم: أن يحيط بالمقصود منه، وبالموادِّ التى منها يستمد ذلك الفن وبحقيقته وفنه وحده، إن أمكنتْ عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر، فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجملى بالعلم الذى يحاول الخوض فيه».

وقال الآمدى فى «الإحكام» (٢): «حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم، أن يتصور معناه أولاً بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وهو الشىء الذى يبحث فى ذلك عن أحواله العارضة له؛ تمييزًا له عن غيره، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثًا، وما عنه البحث فيه من الأحوال التى هى مسائله لتصور طلبها، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التى لابد من سبق معرفتها فيه؛ لإمكان البناء عليها».

وقبل الخوض فى تعريف علم أصول الفقه نتكلم عن ظهور استعمال هذا اللفظ:

مما لا شك فيه أن المعاجم العربية كـ«الصحاح» و«المحكم» و«المخصص» و«المجمل» و«مقاييس اللغة» و«لسان العرب» و«القاموس» و«تاج العروس» قد عرَّفت لفظتى «أصول»، و«فقه»، واستعملتهما اللغة العربية كثيرًا جدًّا؛ بيد أن لفظ «أصول الفقه» - أى: هذا اللفظ المركب - بدأ يظهر فى غضون القرن الثانى الهجرى تقريبًا.

ويدلنا على ذلك: أن أبا يوسف (١٨٢هـ) وهو صاحب الإمام أبى حنيفة - رحمه الله - قد استعمل هذا اللفظ؛ ولكى يتضح لنا استعمال هذا اللفظ المركب ننقل نصه كما جاء فى كتاب «الرد على سير الأوزاعى»:

---

(١) البرهان ١/ ٨٣ فقرة (أ).

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام ١/ ٧.

قال أبو حنيفة - رضى الله عنه -: «يضرب للفارس بسهمين: سهم له، وسهم لفرسه، ويضرب للراجل بسهم»:

وقال الأوزاعى: «أسهم رسول الله ﷺ للفرس بسهمين، ولصاحبه بسهم، وأخذ المسلمون بعده إلى اليوم لا يختلفون فيه»:

وقال أبو حنيفة: «الفرس والبرذون سواء».

وقال الأوزاعى: «على هذا كان أئمة المسلمين فيما سلف، حتى هاجت الفتنة من بعد قتل الوليد بن يزيد لا يسهمون للبراذين».

قال أبو يوسف: كان أبو حنيفة - رضى الله عنه - يكره أن تفضل بهيمة على رجل مسلم، ويجعل سهمها فى القسم أكثر من سهمه، فأما البراذين، فما كنت أحسب أحدًا يجهل هذا، ولا يميز بين الفرس والبرذون، ومن كلام العرب المعروف الذى لا تختلف فيه العرب أن تقول: هذه الخيل، ولعلها براذين كلها أو جلها، ويكون فيها المقاريف أيضًا.

ومما نعرف نحن فى الحرب: أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل فى لين عطفها، وتودُّدها، وجودتها، مما لم يبطل الغاية.

وأما قول الأوزاعى: «على هذا، كانت أئمة المسلمين فيما سلف»، فهذا كما وصف من أهل «الحجاز»، أو رأى بعض مشايخ «الشام» ممن لا يحسن الوضوء، ولا «أصول الفقه»...

هذا نص كلام أبى يوسف - رحمه الله - وهو لم يحدِّد بوضوح مراده بقوله: «أصول الفقه».

وقد يحتمل أنه أراد به عدم معرفة قواعد الاستنباط والاجتهاد والفتوى، ولا ينبغى الاعتماد على قولهم. وإذا صح قولهم: فإن أبا يوسف - رحمه الله - قد ألمح إلى مفهوم «أصول الفقه» كما هو معروف لدى المتأخرين [(١)].

ومن الواضح: أن هذا الاحتمال لا يستند إلى دليل قوى؛ بل هو مجرد ظن.

وتبين مما سقناه: أن استعمال لفظ «أصول الفقه» قد ظهر فعلاً فى القرن الثانى الهجرى، ولكن لم يظهر استعمال «أصول الفقه» كما هو معرف عند المتأخرين حتى بداية القرن الثالث الهجرى وانتهائه.

---

(١) ينظر: تدوين أصول الفقه ص ٤.

ولكى نتبين كيف عرَّفه المتأخرون، فلنرجع إلى أقوالهم التى تنوعت وتعددت، فعرَّفه بعضهم بالمعنى المركب أولاً، أى: بمعنى أنه مركَّب إضافى يدل جزؤه على جزء معناه، ولكى يفهم معناه المقصود منه لابد من فهم كل جزءٍ من جزأيه.

وعرَّفه بعضهم بالمعنى اللقبى ثانيًا، أى: بعد أن صار علمًا على ذلك الفن المخصوص.

واكتفى بعضهم على تعريفه بالمعنى اللقبي؛ اقتصارًا بذلك على المعنى المقصود بالذات؛ وممن نحا هذا المنحى: القاضى البيضاوى، وتاج الدين، وصدر الشريعة. ومنهم من عرفه بالمعنيين، وكان غرضه فى ذلك التعريض لبيان معنى أجزائه؛ وممن نحا هذا المنحى: سيف الدين الآمدى، وأبو عمرو بن الحاجب، والكمال بن الهمام كما فى «تحريره»، والغزالى فى «المستصفى». ولمعرفة حقيقة ذلك نتناول تعريف «علم أصول الفقه»؛ لنخرج بتصور «علم أصول الفقه»؛ كما هو معرف لدى علماء الأصول:

تعريف علم أصول الفقه بالمعنى الإضافى:

وتعريف علم «أصول الفقه» بهذا الاعتبار يحتاج إلى تعريف المضاف، وهو «أصول»، وتعريف المضاف إليه، وهو «الفقه»، ثم يحتاج إلى تعريف الإضافة أيضًا؛ لأنها بمنزلة الجزء إلى الصدر، إلا أن بعض الأصوليين لم يتعرضوا إليها؛ للعلم بأن معنى إضافة المشتقِّ، وما فى معناه: اختصاص المضاف إليه، باعتبار مفهوم المضاف.

تعريف المضاف «أصول» لغة:

«الأصول»: جمع «أصل»، وهو ما يبتنى عليه غيره، سواء أكان الابتناء حسيًّا؛ كابتناء السقف على الجدار، أو عقليًّا؛ كابتناء المدلول على دليله، والمعلول على علته[1].

وقد أشار الإمام جمال الدين الأسنوى فى «نهايته»: إلى أن هذا هو المعنى المشهور عند العلماء [2]. وله معان أخر مثل:

١ - المحتاج إليه.

٢ - ما يستند تحقيق الشىء إليه.

---

(١) ينظر: تنقيح الفصول ص ١٥.

(٢) ينظر: نهاية السول ١/ ١٤.

٣ - ما منه الشيء.

ومن معناها اللغوى نقلها العلماء إلى المعنى الاصطلاحى:

تعريفه اصطلاحًا:

يطلق «الأصل»، فى اصطلاح العلماء بإزاء أربعة معان:

الأول: الصورة المقيس عليها؛ كقولنا: الخمر أصل النبيذ، على معنى: أن الخمر مقيس عليها النبيذ فى الحرمة.

وكقولنا: التأفيف للوالدين أصل لضربهما، بمعنى: أن التأفيف أصل يقاس عليه الضرب فى الحرمة.

الثانى: القاعدة المستمرة:

كقولنا: إباحة أكل لحم الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أى: على خلاف القاعدة المستمرة.

وكذلك كأن تقول: الأصل فى المبتدأ الرفع، أى: قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعًا.

الثالث: الرجحان؛ كقولنا: الأصل فى الكلام الحقيقة، أى: الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز؛ عند عدم القرينة الصارفة.

الرابع: الدليل: كقولنا: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أى: دليلها، أى: الأصل مثلاً فى وجوب الصلاة قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣] أى: الدليل على وجوبها. وهذه الأربعة ذكرها القرافى وقال: وفيها نظر؛ لأن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائدًا؛ لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم أو دليله أو حكمه؟.

وأيما كان، فليس معنى زائدًا؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله، فهو المعنى السابق، وإن كان محله أو حكمه، فهما يسميان أيضًا دليلاً مجازًا، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل [١] والمعنى الرابع هو المراد عند الإضافة.

تعريف المضاف إليه «الفقه» لغةً:

تنوعت آراء أهل اللغة والأصوليين فى تعريف الفقه لغة:

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/ ١٧.

قال ابن فارس فى «المجمل»: هو العلم، وبهذا قال أبو المعالى الجوينى فى كتابه «التلخيص»، وألكيا الهراسى، والماوردى، وأبو نصر بن القشيرى، إلا أنهم خصصوه بضرب من العلوم.

وقال الجوهرى فى «صحاحه»: هو الفهم.

وقال ابن سِيدَه فى «المحكم»: الفقه: العلم بالشىء والفهم له.

وقال أيضًا: غلب على علم الدين؛ لسيادته وشرفه؛ كالنجم على الثريا، والعود على المندل.

وقال ابن سراقة: وقيل: حده - فى اللغة عبارة عن كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر.

وحده أبو الحسين فى «المعتمد» وجرى عليه الرازى فى «المحصول» بفهم غرض المتكلم؛ فلا يسمى لغة فهم الطير فقهًا، وهذا منتقض بما ورد بأنه يوصف بالفهم، حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك، لم يكن فى نفى الفقه عنهم منقصة ولا تعيير؛ لأنه غير متصور، وقد قال الله عز وجل: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾** [الإسراء: ٤٤].

وقال العلامة ابن دقيق العيد: وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به.

وقال أبو إسحاق الشيرازى فى «شرح اللمع»: إنه فهم الأشياء الدقيقة، سواء كانت غرض المتكلم أم لا، ورجحه القرافى وقال: هذا أولى...

والصحيح الذى سار عليه المحققون من أهل العربية والأصول: أنه يطلق على الفهم مطلقاً، سواء كان المفهوم دقيقًا أم غيره، وسواء كان غرضًا لمتكلم أم غيره؛ والدليل على ذلك من الكتاب العزيز قول الله تعالى على لسان قوم شعيب: **﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾** [هود: ٩١].

ووجه الدلالة من الآية واضح فى أن أكثر ما يقول شعيب - عليه الصلاة والسلام - كان واضحاً، فأطلق الفقه على الكلام الواضح والدقيق.

وقال تعالى أيضًا فى شأن الكفار: **﴿فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثا﴾** [النساء: ٧٨].

وقوله أيضًا: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾** [الإسراء: ٤٤].

فهذه الآيات تفيد أن الفقه هو الفهم مطلقا.

الفقه فى نظر أهل العلم:

اختلف الأصوليون فى تعريف «الفقه»؛ تبعا لاختلافهم فى مسائل الفقه، هل هى من باب الظن، أو القطع، أو البعض منها قطعى، والبعض الآخر ظنى؟ وعلى هذا، يمكن حصر المذاهب فى ثلاثة:

الأول - وهو قول المتقدمين -: أن الفقه من باب الظنون؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية، وهى لا تفيد إلا ظنًّا؛ لتوقف إفادتها اليقين على نفى الاشتراك والمجاز، وكل ما هو كذلك، فهو ظن [١].

المذهب الثانى: أن الفقه منه ما هو قطعى، ومنه ما هو ظنى، فالقطعى كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، والظنى كالثابت بطريق القياس وخبر الآحاد.

المذهب الثالث: وهو مذهب صاحب «المنهاج» الإمام البيضاوى: أن الفقه من باب القطعيات؛ لأنه ثابت بدليل قطعى، لا شبهة فيه، والتصديق المتعلِّق بالأحكام القطعية لا يكون إلا قطعا[٢].

وقد انبنى هذا الخلاف على خلافهم فى صحة تعريف «الفقه» بلفظ «العلم» مرادًا منه الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل، وإليك بعض تعريفات «الفقه» من الجهة الاصطلاحية:

عرَّفه أبو الحسين البصرى: بأنه - فى عرف الفقهاء -: «جملة من العلوم بأحكام شرعية»، والمراد بـ«أحكام شرعية»: الأحكام الشرعية العملية [٣].

وعرفه الإمام البيضاوى فى «منهاجه» بناء على أن الفقه من باب «القطعيات» بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية»[٤].

وقال إمام الحرمين فى «البرهان»: الفقه - فى اصطلاح علماء الشريعة -: العلم بأحكام التكليف.

---

(١) ينظر: غاية الوصول ٢٨، تيسير التحرير ١/ ١٢.

(٢) ينظر: نهاية السول ١/ ٤٣ غاية الوصول ٢٨.

(٣) المعتمد ١/ ٢.

(٤) المنهاج ص ٢، وينظر: البحر المحيط ١/ ٢١.

وقال القاضي الحسين المروزي: «الفقه: افتتاح علم الحوادث على الإنسان، أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان»(١).

وقال الزركشي في «قواعده»: «الفقه: معرفة الحوادث نصًّا واستنباطًا»(٢).

وقال السيوطي في «الأشباه والنظائر» نقلا عن الشيخ قطب الدين السنباطي: «الفقه: معرفة النظائر»(٣).

وقال حجة الإسلام الغزالي: «الفقه: عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع؛ ولكن صار بعرف العلماء: عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين»(٤).

وعرَّفه أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» بأنه: «معرفة الأحكام الشرعية التي طريقتها الاجتهاد، والشرعية ضربان: ضرب يسوغ فيها الاجتهاد، وهي المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين أو أكثر، وهي لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال؛ كفروع العبادات والمعاملات والفروج والمناكحات، وغير ذلك من الأحكام» (٥).

وعرَّفه ابن الحاجب في «المختصر» بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال» (٦).

وعرفه صدر الشريعة فقال: «هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها، من أدلتها، مع ملكة الاستنباط الصحيح منها» (٧).

وعرفه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها» (٨):

قيل: أخذه من قول الله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/ ٢٢.
(٢) القواعد المسماة بالمنثور ١ / ٦٩.
(٣) ينظر: الأشباه والنظائر ص ٦، والمنثور ١/ ٦٦.
(٤) ينظر: الإحياء ١/ ٣٨، والمستصفى ١/ ١١.
(٥) ينظر: اللمع ص ٣.
(٦) ينظر: مختصر المنتهى ١/ ١٨.
(٧) التوضيح على التنقيح ١/ ١٠٣.
(٨) التلويح على التوضيح ١/ ٥.

وقد اعتُرِضَ على هذا التعريف، فقالوا: إنه غير جامع، فزادوا قيدًا في التعريف وهو «عملا»؛ لتخرج الأمور الاعتقادية، سواء أكان المقصود منه معرفة صفات الله تعالى ورسله، أم معرفة الاعتقادات المتعلقة بتلك الصفات، فإن تعلق بالوجدانيات، فهو علم التصوف، وإن تعلق بالاعتقادات، فهو علم الكلام، وإن كان عن أحواله الظاهرية، فهو الفقه بالمعنى المشهور [1]. فالإضافة معناها: اختصاص المضاف بالمضاف إليه؛ باعتبار مفهوم المضاف، فأصل الفقه: ما يختص بالفقه مع كونه مبنيا عليه، ومستندًا إليه: والمشهور: أن الأصل موضوع في اللغة؛ لما ينبني عليه غيره، وأنه نقل إلى معانيه المتعددة. فالمراد بـ«أصول الفقه» - في هذا التركيب -: الدليل، فـ«أصول الفقه» أي: أدلته، فيقال: أصول الفقه: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، أي: أدلته: الكتاب... إلخ.

التعريف اللقبي لأصول الفقه:

عرفنا مما تقدَّم في النقل عن الإمام أبي يوسف - رحمه الله - أن استعمال «أصول الفقه» قد كان على الأقل في القرن الثاني الهجري، بيد أنه من الصعب الكشف عن أول من عرف «أصول الفقه»؛ وذلك لأن كتب الأصول التي ذكر فيها تعريف علم الأصول إنما كانت للأصوليين من القرن الخامس الهجري، مع أن القرن الثالث الهجري قد شهد كثيرًا من الأصوليين المبرِّزين؛ مثل: النظام (٢٢١هـ)، وأصبغ المالكي (٢٢٥هـ)، وداود الظاهري (٢٧٠هـ)، والبويطي الشافعي (٢٣١هـ)، والمزني الشافعي (٢٦٤هـ).

كذلك وصل إلينا كثير من كتب الأصول المؤلَّفة في القرن الرابع الهجري، مثل: أصول الشاشي لأبي إسحاق الشاشي الحنفي (٣٢٥هـ)، وكتاب أصول الجصاص للإمام الجصاص الحنفي (٣٧٠هـ)، وكتاب أصول الكرخي لأبي الحسن الكرخي الحنفي (٣٤٠).

ولم نجد في هذه الكتب تعريفه، ومع ذلك لا نستطيع القول بعدم وجوده على سبيل الإطلاق حتى في القرن الرابع الهجري؛ وذلك لأن احتمال وجوده قائم، بدليل وجود كثير من الأصوليين المبرزين الذين ألفوا في علم الأصول.

وحملت إلينا كتب الأصول المؤلفةُ في القرن الخامس الهجري - تعريفه، باعتباره علمًا أو لقبًا.

---

(١) ينظر: حاشية الأزميري ١/ ٤٤، إرشاد الفحول ص ٣.

بيد أن بعض كتب هذا العصر قد خلت من تعريفه؛ مثل كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، ومنها كتاب «أصول السرخسي» للإمام السرخسي الحنفي (٤٩٠هـ)؛ وإليك بعض تعريفات الأصوليين:

١ - قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: «يفيد - في عرف الفقهاء -: النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها».

٢ - قال إمام الحرمين في «الورقات»: «إنه طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها».

٣ - وعرفه الغزالي في «المستصفى» بأنه: «عبارة عن أدلة الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل».

٤ - وعرفه الرازي بأنه: «مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها».

٥ - وعرفه الآمدي بأنه: «أدلة الفقه، ووجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية المستدل بها، من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل».

٦ - وعرفه البيضاوي بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد».

٧ - وعرفه تاج الدين السبكي: «بأنه دلائل الفقه الإجمالية».

٨ - وعرفه من المالكية ابن الحاجب بأنه: «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية».

٩ - وعرفه الأُرموي في «التحصيل» (١) بأنه: «جميع طرق الفقه، من حيث هي طرق، وكيفية الاستدلال، وحال المستدل بها».

١٠ - وعرفه الزركشي في «البحر المحيط» (٢) بأنه: «مجموع طرق الفقه، من حيث إنها على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال، وحالة المستدل بها».

١١ - وعرفه الشيخ زكريا الأنصاري في «لب الأصول» بأنه: «أدلة الفقه الإجمالية،

---

(١) ينظر: التحصيل ١/ ١٦٨.

(٢) ينظر: البحر ١/ ٢٤.

وطرق استفادة جزئياتها، وحال مستفيدها، وقيل: معرفتها»[١].

١٢ - وعرفه من الحنفية صدر الشريعة بأنه: «العلم بالقواعد التى يتوصل بها إليه على وجه التحقيق».

١٣ - وعرفه الأنصارى فى «فواتح الرحموت» [٢] بأنه: «علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن دلائلها».

١٤ - وعرفه منلاخسرو فى «المرآة» [٣] بأنه «علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيَّتَيْن؛ من حيث إن لهما دخلا فى إثبات الثانية بالأولى».

١٥ - وعرفه من الحنابلة صفى الدين الحنبلى [٤] بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد؛ وهو المجتهد».

ثانيًا: موضوع أصول الفقه

من المعروف أن موضوع كل علم: هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية [٥]، كما نص على ذلك أرباب علماء الأصول؛ وذلك أن مسائله الكلية يدور البحث فيها عن أحواله الذاتية، التى تتعلق بشىء واحد، أو بأشياء متعددة، بشرط أن تكون مناسبة تناسبًا يعتد به، بأن يجمعها أمر مشترك يدور البحث حوله [٦]. واختلف العلماء فى موضوع «علم أصول الفقه» على مذاهب:

١ - المذهب الأول - وإليه ذهب الآمدى -: حيث يرى أن موضوعه هو الأدلة الأربعة من حيث الإثبات، وزعم أن الأحكام إنما يحتاج إلى تصورها؛ ليتمكّن من إثباتها ونفيها، وعبارة الآمدى فى «الإحكام» [٧]: «ولما كانت مباحث الأصوليين فى «علم الأصول» لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه،

---

(١) ينظر: التلويح (١/ ١٣٧).

(٢) ينظر: فواتح الرحموت ١/ ١٤.

(٣) ينظر: مرآة الأصول ١/ ٢٣.

(٤) ينظر: قواعد الأصول ومعاقد الفصول صـ ٨.

(٥) المراد بالعرض الذاتى: ما يكون منشؤه الذات، بأنه يلحق الشىء لذاته، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم.

(٦) ينظر: تيسير التحرير ١/ ١٨، وإرشاد الفحول ص٥، والتلويح على التوضيح ١/ ١٣٧.

(٧) ينظر: الإحكام ١/ ٨، ٩.

وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها؛ على وجه كلي -: كانت هي موضوع علم الأصول».

٢ - **المذهب الثاني** - وإليه ذهب الغزالي -: حيث يرى أن موضوعه هو الأحكام(١) فقط من حيث ثبوتها بالأدلة، ويكون موضوع علم الأصول حينئذ هو البحث عن العوارض الذاتية الثابتة للأحكام؛ لإثباتها بالدليل.

٣ - **المذهب الثالث** - وينسب إلى صدر الشريعة الحنفي -: حيث يرى أن موضوع «علم أصول الفقه» هو الأدلة والأحكام جميعًا؛ لأن جميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوتها بها(٢).

قال: «وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا: «كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا، فهو ثابت، أو كلما وجد دليل كذا دالًّا على حكم كذا، يثبت ذلك الحكم» علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام الكُلِّيَّتَيْن من حيث إن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى: بعضها ناشئة عن الأدلة، وبعضها ناشئة عن الأحكام، فموضوع هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام؛ إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي إثباتها الحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة».

٤ - **المذهب الرابع** - وهو ينسب إلى ابن قاسم العبادي -، حيث يرى أن موضوعه: الأدلة والترجيح والاجتهاد، يعني: المرجِّحات وصفات المجتهد، وحجته في ذلك: «أن علم أصول الفقه يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للتراجيح والاجتهاد أيضًا، كالأدلة، ولذلك كانت مباحثهما في هذا العلم بالاتفاق».

وعلى هذا المذهب ترجع مباحث الأحكام إلى الأدلة.

ورد هذا: بأن البحث عن الترجيح بحث عن أعراض الأدلة عند تعارضها، باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند وجود مرجح، أو باعتبار تساقطها عند عدمه؛ فتدل على الحكم في الحالة الأولى، ولا تدل عليه في الحالة الثانية.

---

(١) والأحكام: هي الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، والسببية، والشرطية، والمانعية والصحة، والفساد.

ينظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١/٦٤، وتيسير التحرير ١/ ١٨.

(٢) ينظر: التلويح على التوضيح ١/ ٢١، وتيسير التحرير ١/ ١٨.

وإنما يكون البحث عن الاجتهاد، باعتبار أن الأدلة إنما تستنبط منها أحكام المجتهد دون غيرها.

ويعتبر ما ذهب إليه ابن قاسم العبادى مخالفًا لما ذهب إليه الأصوليُّون فى المرجِّحات، وصفات المجتهد؛ حيث إن الأصوليين لم يبحثوا عن الأصول المتعلقة بها، ويعتبر مخالفاً أيضًا لما عليه رؤساء هذا الفن من انحصار موضوعه فى الأدلَّة والأحكام، وما أوضحه المتكلِّمون والمناطقة من أنه إذا تعدد الموضوع، فلابد له من مفهوم كلى يصدق على أفراده المتعددة، ويعبر عنها، وذلك بعيد ههنا.

ثالثًا: نشأة علم أصول الفقه

يلاحظ الدارس لتاريخ نشأة أصول الفقه: أنه نشأ مع علم الفقه، وإن كان الفقه قد دُوِّن قبله، كما هو معلوم؛ لأنه - حتمًا - حيث يكون فقه، فلابد من وجود منهاج للاستنباط جنبًا إلى جنب؛ وحيث كان المنهاج، فلا محالة من أصول الفقه. وإذا كان استنباط الفقه قد ابتدأ بعد الرسول ﷺ، أى: فى عصر الصحابة - فإن الفقهاء من بينهم كابن مسعود، وعلى بن أبى طالب، وابن الخطاب ما كانوا يقولون أقوالهم، ويعبرون عن آرائهم من غير قيد ولا ضابط، فإذا سمع أحد عليًّا - كرم الله وجهه - يقول فى عقوبة شارب الخمر: «إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، وحده حد المفترين؛ فيجب حد القذف» فإن السامع يجد أن الإمام الجليل - كرم الله وجهه - ينهج منهاج الحكم بالمآل، أو الحكم بسد الذرائع؛ كذلك قال عبد الله بن مسعود فى عدة المتوفى عنها زوجها الحامل: إن عدتها بوضع الحمل، واستدل على ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، ويقول فى ذلك: «أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى» يقصد أن سورة «الطلاق» نزلت بعد سورة «البقرة»، وهو يشير إلى قاعدة من قواعد علم الأصول، وهى: «أن المتأخر ينسخ المتقدِّم أو يخصصه»، وهو يلتزم بهذا منهاجًا أصوليًّا. إذن نستطيع أن نقرِّر - بلا شك -: أن الصحابة - رضى الله عنهم - فى اجتهادهم كانوا يلتزمون مناهج، وإن لم يصرحوا فى كل الأحوال بها [١].

ومما لا شك فيه: أن الصحابة - رضوان الله عليهم - لم يُحْدِثوا هذا الأمر دون مقدمات؛ إنما هو نتائج لتعليم الرسول ﷺ لهم هذه القواعد؛ حيث تم فى عصر الرسول ﷺ تأصيل مصادر الشريعة الرئيسية المشهورة فى عصره.

---

(١) ينظر أصول الفقه للشيخ أبى زهرة ص ١٠ - ١١.

ومن ناحية أخرى، فقد أوضح الرسولﷺ بالقرآن، أو بسنته - باعتبارهما المصدرين الأساسيين لشريعة الله تعالى - كثيراً من المبادئ العامَّة، والقواعد الرئيسية التى يجب على المجتهد أن يحذو حذوها فى اجتهاده.

ومن أمثلة ذلك: فهم النصوص باللسان العربى؛ لأن الله تعالى قد بين فى كتابه أنه أنزله باللسان العربى، وأن الصحابة - رضى الله عنهم - فهموا من صيغة الأمر أنها تكون للطلب؛ كما فهموا من صيغة النهى أنها تكون لعدم الفعل.

مثال صيغة الأمر:

ما روى من: «أن رسول الله ﷺ مر على أبيٍّ بن كعب، وهو فى الصلاة، فدعاه، فلم يجبه، ثم اعتذر إليه: أنه كان فى الصلاة، فقال له: ألم تسمع الله يقول: ﴿**اسْتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ**﴾؟ [الأنفال: ٢٤] قال: بلى، يا رسول الله، لا أعود»[١]؛ حيث فهم أبى بن كعب - رضى الله عنه - أن صيغة الأمر للوجوب، إلا أنه استثنى حالته من ذلك.

ومثال صيغة النهى:

روت أم عطية - رضى الله عنها - أنها قالت: «نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يُعْزَمْ علينا»[٢]، وفى هذا يقول الحافظ ابن حجر: عند تعليقه على هذا الحديث: أى: ولم يؤكد علينا فى المنع، كما أُكِّدَ علينا فى غيره من المنهيات، فكأنها قالت: كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم. والقصة هنا نهى بعد إباحة، فكان ظاهرًا فى التحريم، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يصرح لهم بالتحريم.

وإن المستقرئ للشريعة قرآنًا وسنة يجد أن تأسيس المناهج الأصولية قد تم فى عصر الرسول ﷺ، وبعد أن ارتحل إلى جوار ربه، طبق الصحابة - رضى الله تعالى عنهم - ما تعلموا منه من قواعد أصولية، ثم بعد ذلك تلاحقت الأزمان حتى عصر الشافعى، ولقد تنوعت الآراء وتعددت حول واضع «علم أصول الفقه»، ونحن نذكر خلافهم على سبيل الإجمال لا الحصر:

---

(١) أخرجه الترمذى فى سننه ٥/ ١٤٣ فى كتاب «فضائل القرآن» باب ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب حديث ٢٨٧٥، وأحمد فى المسند ٢/ ٣١٢ - ٣١٣، والبغوى فى شرح السنة ٣٣٩/٢.

(٢) أخرجه البخارى ٣/ ١٧٣ فى كتاب الجنائز باب اتباع النساء الجنائز حديث ١٢٧٨.

رابعًا: اختلاف العلماء حول واضع علم الأصول

يرى الجمهور من أهل الفقه والأصول: أن الإمام الشافعي هو أول من دوَّن «أصول الفقه».

ونرجئ الكلام حول الإمام الشافعي باعتباره واضعًا لقواعد الاستنباط التي هي مدار علم أصول الفقه - بعد التعرض لاختلاف العلماء حول واضع علم أصول الفقه:

أولا: الإمام محمد الباقر:

هو: محمد بن علي زين العابدين بن الحسين الطالبي الهاشمي القرشي، أبو جعفر الباقر، خامس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، كان ناسكًا عابدًا، له في العلم وتفسير القرآن آراء وأقوال، ولد بالمدينة عام ٥٧هـ، وتوفي بـ«الحميمة» عام ١١٤هـ، ودفن بـ«المدينة» (١). وابنه جعفر بن محمد الملقب بـ«الصادق» سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، ولقب بـ«الصادق»؛ لأنه لم يعرف بالكذب قط، ولد سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٤٨ هـ بـ«المدينة».

قال آية الله السيد حسن الصدر: اعلم: أن أول من وضع أصول الفقه وفتح بابه، وأوضح مسائله: الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق، وقد أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخِّرون على ترتيب المصنِّفين بروايات مسندة إليهما، متصلة الإسناد، وكُتُبُ مسائل الفقه المروية عنهما بأيدينا إلى هذا الوقت بحمد الله، منها «كتاب أصول آل السيد الرسول» رتب على ترتيب مباحث أصول الفقه الدائرة بين المتأخرين، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زين العابدين الخونساري الأصفهاني - رضي الله عنه - في نحو عشرين ألف بيت كتابة. ومنها «الأصول الأصلية» للسيد عبد الله العلامة المحدِّث عبد الله بن محمد الرضاء الحسيني، وهذا الكتاب من أحسن ما روى، فيه أصول تبلغ خمسة عشر ألف بيت. ومنها «الفصول المهمة، في أصول الأئمة» للشيخ المحدِّث محمد بن الحسن بن علي العاملي.

ثانيًا: الإمام أبو حنيفة النعمان:

هو: النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة، إمام الحنفية، أحد دعائم

---

(١) ينظر: تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠، وصفة الصفوة ٢/ ٦٠، وحلية الأولياء ٣/ ١٨٠، والأعلام ٦/ ٢٧١.

الإسلام الأربعة عند أهل السنة، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفى بـ«بغداد» سنة ١٥٠ هـ.

وقد أثنى عليه الأستاذ أبو الوفا الأفغانى، وقال فيه: «وأما أول من صنَّف فى علم الأصول - فيما نعلم - فهو إمام الأئمة، وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان - رضى الله عنه - حيث بين طرق الاستنباط فى كتاب «الرأى» له، وجاء بعده صاحباه القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى، والإمام الربانى محمد بن الحسن الشيبانى - رحمهما الله - ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعى - رحمه الله - صنَّف «رسالته».

ثالثًا: محمد بن الحسن:

هو: محمد بن الحسن بن فرقد، من موالى بنى شيبان، أبو عبد الله، إمام بالفقه والأصول، وهو الذى نشر علم أبى حنيفة، ولد بـ«واسط» سنة ١٣١ هـ، وتوفى بـ«الرى» سنة ١٨٩ هـ.

جاء فى «فهرست ابن النديم»: أن له من الكتب فى الأصول كتاب «الصلاة»، وكتاب «الزكاة»، وكتاب «المناسك»، وكتاب «النكاح»، وكتاب «الطلاق»... وكتاب «اجتهاد الرأى»، وكتاب «الاستحسان» وكتاب «أصول الفقه»... إلخ.

وقال ابن خلكان: صنف محمد بن الحسن الشيبانى الكتب الكثيرة النادرة؛ مثل «الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير»...إلخ.

وجاء فى كتاب «هدية العارفين»: أن له كتاب «الأصل فى الفروع».

وقال الأستاذ أحمد أمين: نعم، روى ابن النديم أن محمد بن الحسن ألَّف كتابًا فى أصول الفقه، ولكن لم يصل إلينا هذا الكتاب، حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين «رسالة الشافعى»، ونعلم ماذا استفاد الشافعى من أصول محمد، وماذا اخترع من نفسه؟!

رابعًا: أبو يوسف:

هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى، الكوفى البغدادى، صاحب الإمام أبى حنيفة وتلميذه، وأول من نشر مذهبه، ولد بـ«الكوفة» سنة ١١٣ هـ، وهو أول من دعى: «قاضى القضاة»، وأول من وضع الكتب فى «أصول الفقه»، توفى سنة ١٨٢ هـ.

ومما لا شك فيه: أن أبا يوسف قد استعمل لفظ «أصول الفقه» - كما ألمحنا إلى ذلك

سابقًا - وسواء أراد به المعنى الإضافى أو اللقبى الذى اشتهر به عند المتأخرين، فإنه دل على المنهج الأصولى. ومما يذكر أنه جاء فى بعض المصادر مثل كتاب «مناقب الإمام الأعظم» نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر: أن أبا يوسف أول من ألف الكتب فى «أصول الفقه» على مذهب أبى حنيفة.

ورأى الشيخ مصطفى عبد الرازق: أن القول بأن أبا يوسف هو أول من تكلم فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة - إذا صح - لا يعارض القول بأن الشافعى هو الذى وضع أصول الفقه علمًا ذا قواعد ومبادئ عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعى.

وهذه الآراء - التى ألمحنا إليها - وإن كانت تعطينا فكرة عامَّة بأن هناك حركات بدأت تنظر فى تكوين هذا العلم - إلا أن الإمام الشافعى قد أرسى قواعد هذا الفن.

الشافعى واضع علم الأصول:

قال البيهقى: «ومن وقف على الحكايات التى وردت عن علماء عصره وفقهاء زمنه الذين مات بعضهم قبله، وبعضهم بعده -: عرف اعترافهم له بالعلم والفقه، وأنه لم يسبق إلى التصنيف فى الأصول، وأنهم عنه أخذوا هذا النوع من العلم، وواضح فى كتب من صنف فى أصول الفقه: أنهم اقتبسوا علمها منه، وعلى تأسيسه وضعوها.

وصرَّح الرازى بدون تردد أن الناس متفقون على ذلك؛ حيث يقول: اتفق الناس على أن أول من صنف فى هذا العلم - أى: علم أصول الفقه - الشافعى، وهو الذى نسق أبوابه، وميز بعض أقسامه من بعض، وفسر مراتبها فى القوة والضعف.

وقال الجوينى فى «شرح الرسالة»: «لم يسبق الشافعى أحد فى تصانيف الأصول، ومعرفتها، وقد حكى عن ابن عباس: تخصيص العموم، وعن بعضهم: القول بالمفهوم، ومَنْ بعدهم لم يقل فى الأصول شيئًا، ولم يكن لهم فيه قدم؛ فإنا رأينا كتب السلف من التابعين، وتابعى التابعين وغيرهم، وما رأيناهم صنفوا فيه».

وقال الشيخ محمد أبو زهرة: «وقد اختص الشافعى من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه: بأنه هو الذى حد أصول الاستنباط، وضبطها بقواعد عامة كلية... فكان الشافعى بهذا السبق واضع علم أصول الفقه؛ لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن تكون حدود هناك مرسومة للاستنباط».

وقال المستشرق جولدزيهير: «وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعى. أنه وضع نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه، وحدَّد مجال كل أصل من هذه الأصول، وقد ابتدع

فى «رسالته» نظامًا للقياس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليه فى التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدَّم، ورتب الاستنباط من هـذه الأصول، ووضـع القواعـد لاستعمالها، بعدما كان جُزافًا».

ونختتم ذلك بكلمة للإمام الأسنوى حاكيًا الإجمـاع عمـا سـلف؛ إذ يقـول: «وكـان إمامنا الشافعى - رضى الله عنه - هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنّـف فيـه بالإجماع، وتصنيفه المذكور فيه موجود - بحمـد الله تعـالى - وهـو: «الكتـاب الجليـل، المشهور، المسموع، عليه المتصل إسناده الصحيح إلى زماننا، المعروف بـ«الرسالة»، الـذى أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدى مـن «خراسـان» إلى الشـافعى بــ«مصـر» فصَنَّفـه لـه، وتنافس فى تحصيله علماء عصره».

الرسالة والشافعى:

قال العلاّمة أحمد شـاكر: والشـافعى لم يسـمِّ «الرسـالة» بهـذا الاسـم؛ إنمـا يسـميها: «الكتاب» أو يقول: «كتابى» أو «كتابنا» [١].

ويقول فى كتابه «جماع العلم» مشيرًا إلى «الرسالة»: «وفيما وصفنـا - ههنـا - وفـى «الكتاب» قبل هذا...» [٢]. ويظهر أنها سميت «الرسالة» فى عصره، بسبب إرساله إياهـا لعبد الرحمن بن مهدى؛ كما تقدَّم.

وكتاب «الرسالة» أول كتاب فى «أصول الفقه»، بل هو أول كتاب أُلِّف فى «أصـول الحديث» أيضًا:

قال الفخر الرازى فى «مناقب الشافعى»: «كانوا قبل الإمـام الشـافعى يتكلمـون فـى مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليـه فى معرفة دلائل الشريعة، وفى كيفية معارضاتها وترجيحاتهـا، فاستنبط الشـافعى علـم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونًا كليًّا يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلـة الشـرع؛ فثبـت أن نسبة الشافعى إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل».

وقال بدر الدين الزركشى فى كتاب «البحر المحيط» فى الأصـول: الشـافعى أول مـن صنَّف فى أصول الفقه: صنف فيه كتاب «الرسالة»، وكتاب «أحكام القـرآن»، وكتـاب «اختلاف الحديث»، وكتـاب «إبطـال الاستحسـان»، وكتـاب «جمـاع العلـم»، وكتـاب «القياس».

---

(١) ينظر: الرسالة فقرة: ٩٦، ٤١٨، ٤٢٠، ٥٧٣، ٦٢٥، ٧٠٩، ٩٥٣.

(٢) ينظر: الأم ٧/ ٢٥٣.

وأقول: إن أبواب الكتاب ومسائله، التى عرض الشافعى فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه، وإلى شروط صحة الحديث، وعدالة الرواة، ورد الخبر المرسل والمنقطع - هذه المسائل عندى أدق وأعلى ما كتب العلماء فى الحديث؛ بل إن المتفقه فى علوم الحديث يفهم أن ما كتب بعده إنما هو فروع منه، وعالة عليه، وأنه جمع ذلك، وصنّفه على غير مثال سبق، لله أبوه...

و«كتاب الرسالة» بل كتب الشافعى أجمع كتب أدب ولغة وثقافة، قبل أن تكون كتب فقه وأصول؛ ذلك أن الشافعى لم تهجنه عجمة، ولم تدخل على لسانه لكنة، ولم تحفظ عليه لحنة أو سقطة.

قال عبد الملك بن هشام النحوى صاحب «السيرة»: «طالت مجالستنا للشافعى، فما سمعت منه لحنة قط، ولا كلمة غيرها أحسن منها».

وقال أيضًا: «جالست الشافعىَّ زمانًا، فما سمعته تكلَّم إلا إذا اعتبرها المعتبر، لا يجد كلمة فى العربية أحسن منها».

وقال أيضًا: «الشافعى كلامه لغة يحتج بها».

وقال الزعفرانى: «كان قوم من أهل العربية يختلفون إلى مجلس الشافعى معنا، ويجلسون ناحية، فقلت لرجل من رؤسائهم: إنكم لا تتعاطون العلم، فلم تختلفون معنا؟ قالوا: نسمع لغة الشافعى».

وقال الأصمعى: «صححت أشعار «هذيل» على فتى من «قريش»، يقال له: محمد ابن إدريس الشافعى».

وقال ثعلب: «العجب أن بعض الناس يأخذون اللغة عن الشافعى، وهو من بيت اللغة! والشافعى يجب أن تؤخذ منه اللغة، لا أن تؤخذ عليه اللغة» يعنى: يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها، لا بما نقله فقط، وكفى بشهادة الجاحظ فى «أدبه وبيانه» حيث يقول: «نظرت فى كتب هؤلاء النبغة الذين نبغوا فى العلم، فلم أر أحسن تأليفًا من المطَّلبى، كأن لسانه ينظم الدُّر» فكتبه كلها مُثُلٌ رائعة من الأدب العربى النقى، فى الذروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيته، ويملى بفطرته، لا يتكلف ولا يتصنع، أفصح نثر تقرؤه بعد القرآن والحديث، لا يساميه قائل، ولا يدانيه كاتب. ونحن نرى أن هذا الكتاب «كتاب الرسالة» ينبغى أن يكون من الكتب المقروءة فى كليات الأزهر، وكليات الجامعة، وأن تختار منه فقرات لطلاب الدراسة الثانوية فى المعاهد والمدارس؛ ليفيدوا من

ذلك علمًا بصحة النظر وقوة الحجة، وبيانًا لا يرون مثله فى كتب العلماء، وآثار الأدباء، وقد بين العلامة ابن خلدون فى «مقدمته» أهمية «الرسالة» فقال: «أول من كتب فيه: الشافعى - رضى الله عنه - أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها عن الأوامر والنواهى، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضًا، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أَمَسُّ بالفقه، وأَلْيَقُ بالفروع».

خلاصة رسالة الشافعى:

أجمل ابن خلدون ما حوته رسالة الشافعى من المعلومات، وسنلخص هنا هذه الرسالة؛ ليرى القارئ أول نهج نهجه الأصوليون فى تأليفهم: بدأ الشافعى - فى رسالته - رضى الله عنه - فعرَّف البيان بأنه: اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، وهى بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، وهى متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيدًا، وهى مختلفة عند من يجهل لسان العرب، ومن ذلك ما أبانه الله لخلقه نصًّا؛ كجمل الفرائض: من صلاة، وزكاة، وحج، وصوم، وتحريم الفواحش وبعض المطعومات، ثم بين على لسان نبيه عدد الصلوات، ونصاب الزكاة ووقتيهما، ومن ذلك: ما فرض الله - جل ثناؤه - على خلقه الاجتهاد فى طلبه، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد؛ ومثل لذلك بقول الله تعالى: ﴿**فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ فدلهم - جل ثناؤه - إذا غابوا عن المسجد الحرام - على صواب الاجتهاد مما فرض عليهم بالعقول، التى ركبت فيهم، المميزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التى نصبها لهم، دون عين المسجد الحرام.

جهة العلم بالحكم:

قال الشافعى فى «رسالته»: إن جهة العلم بالحكم: إما الكتاب، وإما السنة، وإما الإجماع، وإما القياس.

ثم قال: إن جميع كتاب الله نزل بلسان العرب، والأدلة على ذلك بينة فى كتاب الله، **فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون بعضهم تبعًا لبعض، وأن يكون الفضل فى اللسان المتبع على التابع، وأولى الناس بالفضل فى اللسان من لسانه لسان النبى ﷺ، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعًا لأهل لسان غير لسانه.**

ثم قال: فعلى كل مسلم أن يتعلّم من لسان العرب ما يبلغه جهده، ثم تكلّم على أن فى كتاب الله عامًّا ظاهرًا، يراد به العام الظاهر، وعامًّا ظاهرًا، يراد به العام ويدخله الخاص، وظاهرًا يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره، ومن هذا يتبين ما لعلوم اللغة فى فهم أحكام الدين من صلة وثيقة، وعلاقة أكيدة. ثم تكلم على السنة، وأن الكتاب أمر باتباعها؛ حيث قال: ﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وقال: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ [النساء: ٥٩].

ثم ذكر الشافعى: أن الناسخ والمنسوخ يقع فى كتاب الله، وسنة رسوله، وبينهما، فينسخ الكتاب السنة، دون العكس؛ لأنها تابعة للكتاب بمثل ما نزل به نصًّا، ومفسرة معنى ما أنزل فيه جملاً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِى أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِى إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَىَّ﴾ [يونس: ١٥]. ثم تكلم على خبر الحجة، ومثّل له، ثم على الإجماع وحجيته ودليله، ثم بسط ما أسلف من الاجتهاد، وقفى على ذلك بالكلام على القياس والاستحسان، وما قيل فى الاستحسان.

هذه خلاصة ما فى «رسالة الشافعى» من قواعد، وقد أكثر فيها من التطبيق والاستشهاد بالآيات والأحاديث، وهى طريقة أشبه بعهد السلف الذى عُنى بالتطبيق، لا بعهد الخلف الذى عُنى بالقواعد.

خامسًا: مناهج العلماء فى الدراسات الأصولية :

تعددت مناهج العلماء بعد الشافعى، واختلفت كتبهم الأصولية؛ تبعًا لاختلاف مناهجهم ومشاربهم فى الدراسات الأصولية. ويمكن إجمال هذه المذاهب فى ثلاث شعب مختلفة لكل منها ضوابط وقواعد خاصة بها:

أولاً: الاتجاه النظرى المحض الذى لا يتأثر بفروع أى مذهب فقهى، وهو مذهب الشافعى ومن سار عليه بعده؛ حيث إن الشافعى - رحمه الله - قد راعى فى منهاجه الذى وضعه عن علم الأصول: أن يكون علم الأصول ميزانًا ضابطًا، وقانونًا كليًا تجب مراعاته عند استنباط الأحكام.

ثانيًا: الاتجاه المتأثّر بالفروع الفقهية، والذى يخدم تلك الفروع، ويثبت سلامة الاجتهاد فيها.

ثالثاً: المذهب الجامع بين الاتجاهين السابقين، وظهر هذا المذهب فى مرحلة متأخِّرة.

والناظر لتاريخ هذه المناهج يلاحظ: أنها ظهرت بعد تقرُّر المذاهب الفقهية.

وفى ذلك يقول العلامة أبو زهرة: «وقد سار الفقهاء بعد تقرر المذاهب الفقهية فى دراسة أصول الفقه فى اتجاهين مختلفين:

أحدهما: اتجاه نظرى، وهو لا يتأثر بفروع أى مذهب...

ثانيهما: اتجاه متأثر بالفروع وهو يتجه لخدمتها، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها...»[1]، وإليك الكلام عليها بالتفصيل:

أولاً: الاتجاه النظرى:

من المعلوم: أن الشافعى - رحمه الله - هو واضع أساس هذا الاتجاه النظرى الذى لا يتأثر بفروع أى مذهب؛ حيث كانت عنايته متجهةً إلى تحقيق القواعد من غير اعتبار مذهبى، بل كان أكبر همه هو كيفية إنتاج القواعد، سواء خدم ذلك مذهبه أم لا.

ويعتبر هذا الاتجاه النظرى هو أقدم الاتجاهات الأصولية لدراسة علم الأصول.

ويطلق على هذا الاتجاه: «أصول الشافعية» على أساس أن الإمام الشافعى أوَّل من سلكه، ويطلق عليه أيضاً: «طريقة المتكلِّمين»؛ لأن كثيرًا من علماء الكلام لهم بحوث فى الأصول، على هذا الاتجاه النظرى؛ ولهذا الاتجاه النظرى خصائص تميزه، وتوضح ملامحه؛ حيث لا يعتمد البحث فيه على تعصب مذهبى؛ وذلك لأن القواعد الأصولية لا تخضع فيه للفروع المذهبية، بل كانت القواعد تدرس باعتبارها حاكمة على الفروع، وباعتبارها دعامة الفقه، وطريق الاستنباط.

ثمة ميزة أخرى تكمن فى أن الخلافات التى وقعت بين الأصوليين على هذا الاتجاه كانت تستند إلى دليل مباشر لا إلى فرع من الفروع المذهبية. والملاحظ: أن لهذا الاتجاه أنصارًا متعددين وَمُنْتَشِرِينَ فى البلاد الإسلامية، ويمكن أن نجملهم فيما يلى:

١ - الشافعية:

وللشافعى أصحاب كثيرون قبلوا اتجاهه النظرى فى دراسة القواعد الأصولية.

ومن الملاحظ: أن أصحابه البغداديين كانوا أكثر استقلالاً من غيرهم؛ لدرجة أن

---

(١) ينظر: أصول الفقه ١٧ - ١٨.

بعضهم قد وصل إلى درجة الاجتهاد، وتأسيس المذاهب الفقهية؛ حيث نجد فى «بغداد» الإمام أبا ثور الكلبى البغدادى، والإمام أحمد بن حنبل أحد دعائم الإسلام الأربعة، ونجد فى «مصر» الإمام أبا يعقوب البويطى المصري، والإمام أبا إبراهيم المزني. وفى القرن الخامس الهجرى: ظهرت كوكبة من الشافعيين المبرِّزين الذين ألفوا كثيرًا من كتب الأصول على طريقة الشافعي، ومن أمثال هؤلاء العلماء الأجلاء: القاضى عبد الجَبَّار المعتزلى (٤١٥هـ) صاحب «العمد» الذى شرحه أبو الحسين البصرى المعتزلى فى كتابه «المعتمد»، وأيضا الإمام أبو إسحاق الشيرازى الشافعي (٤٧٦هـ) صاحب «اللمع» و«التبصرة»، وظهر أيضًا إمام الحرمين (٤٧٨هـ) صاحب «البرهان».

قال ابن خلدون فى «مقدمته» [1]: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلِّمون كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المستصفى» للغزالى، وهما من الأشعرية، وكتاب «العمد» لعبد الجبار، وشرحه «المعتمد» لأبى الحسين البصرى، وهما من المعتزلة».

كذلك كان القرن السادس الهجرى حافلاً بعلماء الأصول الشافعية أصحاب الاتجاه النظرى، وحافلاً بإنجازاتهم الأصولية:

ومن أبرز هؤلاء العلماء: الإمام الغزالى حجة الإسلام (٥٠٥هـ)، وله كتب كثيرة فى الأصول؛ مثل: «المستصفى»، و«المنخول»، «والمكنون»، و«شفاء العليل»... إلخ.

يقول العلامة الخضرى [2] عن كتاب «المستصفى»: «وعبارة المستصفى راقية من حيث أسلوبها العربى، ولم يكن الغزالى ممن يشح على القرطاس؛ فتراه كما قال: يطلق فيه العنان حتى يبلغ الغاية مما يريد، ولم يكن قد جاء فى زمنهم دور التلخيص والاختصار؛ لأن همهم الوحيد كان تأدية المعنى إلى فكر السامع، طال الكلام أو قصر».

ثم جاء الإمام فخر الدين الرازى (٥٤٤ - ٦٠٦هـ) صاحب «المحصول».

قال الأسنوى: «و«المحصول» استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبًا:

أحدهما: «المستصفى» لحجة الإسلام الغزالى، والثانى: «المعتمد» لأبى الحسين البصري» [3].

---

(١) ينظر: المقدمة ٥٠٨.

(٢) ينظر: أصول الفقه له ص ٧.

(٣) ينظر: نهاية السول ١/ ٨.

ثم الآمدى سيف الدين (٥٥١ - ٦٣١هـ) صاحب «الإحكام فى أصول الأحكام».

قال العلامة ابن خلدون: «ثم لخص هذه الكتب الأربعة «البرهان»، و«المستصفى»، و«العمد»، و«المعتمد» - فحلان من المتكلّمين المتأخّرين، وهما: الإمام فخر الدين ابن الخطيب فى كتاب «المحصول»، وسيف الدين الآمدى فى كتاب «الإحكام»، واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج، فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل، وأما كتاب «المحصول» فاختصره تلميذا الإمام: سراج الدين الأرموى فى كتاب «التحصيل»، وتاج الدين الأرموى فى كتاب «الحاصل» [(١)]. أما كتاب «الإحكام» للآمدى فقد قام باختصاره العلامة أبو عمرو عثمان بن الحاجب (٦٤٦هـ)، وجعل ذلك فى كتاب سماه: «منتهى السول والأمل، فى علمى الأصول والجدل»، ثم قام بعد ذلك باختصار المختصر فى آخر سماه: «مختصر المنتهى»، ثم جاء خاتمة المحققين العلامة البيضاوى، فألف كتابًا أخذه من «الحاصل» لتاج الدين الأرموى وسماه: «منهاج الوصول، إلى علم الأصول».

٢ - المالكية:

ومن أنصار الاتجاه النظرى من المالكية: ابن الحاجب المالكى (٦٤٦هـ) صاحب «منتهى السُّولِ والأمل، فى علمى الأصول والجدل»، وهو الكتاب الذى اختصره من كتاب «الإحكام، فى أصول الأحكام» للآمدى؛ كما اختصر هذا المختصر - كما ذكرنا - فى كتاب سماه: «مختصر المنتهى».

خوض المتكلِّمين فى الاتجاه النظرى:

لقد وجد المتكلمون فى هذا الاتجاه النظرى ما يتفق مع دراساتهم العقلية، وآرائهم الكلامية، ونظرهم إلى الحقائق مجردةً؛ لذا راحوا يبحثون فيه كما يبحثون فى علم الكلام؛ ولكثرة بحوث المتكلمين فى «أصول الفقه» على هذا الاتجاه النظرى - سمى هذا الاتجاه أيضًا بـ«طريقة المتكلمين».

وخلاصة طريقة المتكلمين هى البعد - ما أمكن - عن مسائل الفروع، والاستدلالُ العقلى؛ لأن أصل منهجهم هو البحث والنظر، ولقد تركت هذه الطريقة آثارها واضحة على القواعد الأصولية.

---

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون ٥٠٨.

وهناك سؤال يطرح نفسه علينا، وهو: متى دخل المتكلمون فى دراسة المناهج الأصولية؟.

ويجيب الشيخ مصطفى عبد الرازق: إلى أن المتكلمين وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه منذ القرن الرابع الهجرى [١]. وفى المسألة آراء أخرى، ترى أنهم خاضوا فى المسائل الأصولية منذ القرن الثانى الهجرى، وليس هذا موضع البسط.

ثانياً: الاتجاه المذهبى المتأثر بالفروع:

وأصحاب هذا الاتجاه قاموا باستنباط القواعد الأصولية من الفروع الفقهية؛ لخدمة هذه الفروع، وإثبات سلامة الاجتهاد فيها؛ كما قررنا آنفًا.

يقول العلامة الخضرى: «هذا الاتجاه يراعى فيه تطبيق الفروع المذهبية على القواعد، حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهى، شكلوها بالشكل الذى يتفق معه؛ فكأنهم إنما دونوا الأصول التى ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها فى تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها، وقد يؤدى بهم ذلك فى بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل؛ لذلك نرى طريقتهم مملوءة بالفروع الكثيرة؛ لأنها فى الحقيقة هى الأصول لتلك القواعد» [٢].

والمتتبع لتاريخ ظهور هذا الاتجاه المذهبى المتأثر بالفروع -: يدرك بوضوح السبب الذى دفع أصحابه إلى ذلك الاستنباط:

لقد كانت للأئمة المجتهدين قبل الشافعى - رحمه الله - مناهج يلاحظونها فى الاستنباط، لكنهم لم يوضحوا هذه المناهج، ولم يدونوها.

فمثلاً: لم تكن للحنفية أصول فقهية مفصَّلة ومدونة، كذلك كان الإمام مالك - رضى الله عنه - حيث لم يرو عنه تفصيل لمناهجه، وحتى الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه - لم يرو عنه تفاصيل مناهجه، كما أنه - رضى الله عنه - لم يحاول تدوينها.

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٤٩.

(٢) ينظر: أصول الفقه ص٧.

وبعد أن شرع الإمام الشافعي - رضى الله عنه - فى دراسة المناهج الأصولية وتدوينها، وصار ذكره معروفاً فى البلاد الإسلامية شرقًا وغربًا، أدرك كثير من العلماء أهمية معرفة أصول إمامهم للدفاع عن فروعهم، كما أدركوا مدى حاجتهم إلى هذه الأصول؛ ليمكنهم أن يخرِّجوا على المذهب أحكام الفروع التى لم يعرف لأئمة المذهب أحكام فيها، حتى لا يخرجوا عن مقاييس المذهب. ولهذا المذهب خصائص ومميزات تميزه، يمكن أن نلخصها فيما يلى:

١ - ليست بحوثه مجرَّدة، بل هى دراسات مطبَّقة فى فروع، وبحوث كلية وقضايا عامة، تطبق على فروع.

٢ - يعتبر هذا الاتجاه تفكيرا فقهيًّا، وقواعد مستقلة، يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد.

٣ - تعتبر دراسة فقهية كلية مقارنة، والموازنة فيها لا تكون بين الفروع، بل بين أصولها.

٤ - تعتبر دراسة هذا الاتجاه ضبطًا لجزئيات المذهب، وبهذا الضبط يمكن معرفة طرق التخريج فيه، وتفريع فروعه، واستخراج أحكام لمسائل قد تعرض لم تقع فى عصر الأئمة. وجدير بالذكر أن لهذا الاتجاه أعوانًا وأنصارًا من الأصوليين والعلماء من المذاهب الفقهية المختلفة بعد الإمام الشافعي - رضى الله عنه - منهم:

١ - الحنفية:

يرى بعض العلماء:أن الحنفية أول من ارتادوا هذا الاتجاه، وسلكوا هذه الطريقة.

وفى هذا يقول الشيخ أبو زهرة: «إن أقدم كتاب على هذا من كتب الحنفية كتاب «أصول الجصَّاص» المتوفى سنة ٢٧٠هـ، ثم «أصول الكرخي» المتوفى سنة ٣٤٠هـ»[(١)].

وهناك محاولات قديمة بدأت فى التأليف فى «علم الأصول» تحت هذا الاتجاه مثل كتاب «إثبات القياس»، و«خبر الواحد»، و«اجتهاد الرأى» لعيسى بن أبان (٢٢٠هـ).

وكتاب «أصول الشاشى» لأبى يعقوب الشاشى (٣٢٥هـ)، وكتاب «مأخذ الشرائع فى الأصول» لأبى منصور الماتريدى (٣٣٣ هـ)، و«رسالة الكرخى» لأبى الحسن الكرخى (٣٤٠هـ)، ذكر فيها الأصول، وعليها مدار كتب أصحاب أبى حنيفة.

و«أصول الجصاص» لأبى بكر الجصاص (٢٧٠هـ) جعله مقدمة لكتابه: «أحكام القرآن».

---

(١) ينظر: أصول الفقه ص١٧.

قال الشيخ الخضرى: «أما طريقة الحنفية فقد ألف فيها كثيرون من فطاحلهم قديمًا وحديثًا، فكتب فيها من المتقدمين أبو بكر أحمد بن على المعروف بالجَصَّاص»[١].

وفى غضون القرن الخامس الهجرى تواترت المؤلفات فى علم الأصول؛ مثل كتاب «الأسرار»، و «تقويم الأدلة»، لأبى زيد الدَّبُوسِيِّ (٤٣٠هـ)... إلخ.

قال العلامة ابن خلدون فى «مقدمته» [٢]: «وأما طريقة الحنفية فكتبوا فيها كثيرًا، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدمين تأليف أبى زيد الدبوسى...».

والملاحظ من نص «المقدمة» أن ابن خلدون لم يذكر اسم كتاب أبى زيد فى الأصول، بينما عينه العلامة أبو زهرة فى كتابه «أصول الفقه» بأنه «تأسيس النظر»، وقال: «فيها إشارات موجزة إلى الأصول التى اتفق فيها أئمة المذهب الحنفى مع غيرهم، أو اختلفوا فيها» [٣].

وجاء بعد هؤلاء الإمام فخر الإسلام البزدوى (٤٨٢هـ)صاحب «أصول البزدوى».

قال العلامة ابن خلدون [٤]: «وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوى من أئمتهم، وهو مستوعب».

ثم الإمام محمد بن أحمد السرخسى صاحب «بلوغ السول فى الأصول»، والمشتهر عند أهل العلم أن اسم الكتاب هو «أصول السرخسى».

٢ - المالكية:

قلنا فيما سبق: إن الإمام مالكًا لم يرو عنه تفصيل لمناهجه فى مصادر الأحكام، وطريقة فهم القرآن والسنة.

ثم جاء أتباع الإمام مالك، فاستخرجوا المناهج التى انتهجها الإمام مالك فى اجتهاده؛ لتكون مقاييس لهم.

ولقد سلك أنصار الإمام مالك فى استنباطهم مناهج الإمام مالك - رضى الله عنه - مثل ما سلك عليه الحنفية، فدرسوا فروعه، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون

---

(١) ينظر: أصول الفقه ص٩.

(٢) ينظر: المقدمة ٥٠٨ - ٥٠٩.

(٣) ينظر: أصول الفقه ص٢٢.

(٤) ينظر: المقدمة ص٥٠٩.

أصولاً، قام عليها الاستنباط فى ذلك المذهب. وها نحن نذكر بعض الأصوليين من المالكية منذ القرن الثالث الهجرى، فمنهم: أصبغ (٢٢٥هـ) صاحب كتاب «الأصول»، وأيضا إسماعيل بن إسحاق القاضى (٢٨٢هـ)، ونجد فى القرن الرابع الهجرى الإمام أبا الفرج المالكى (٣٣١هـ) صاحب كتاب «اللمع».

والإمام القشيرى (٣٤٤هـ) صاحب «القياس»، وكتاب «أصول الفقه»، كذلك كان الإمام أبو بكر الأبهرى (٣٧٥هـ) صاحب كتاب «الأصول»، وكتاب «إجماع أهل المدينة».

وألف ابن مجاهد الطائى (٤٠٠ هـ) أيضًا فى الأصول على المذهب المالكى، بعد ذلك نجد الإمام أبا بكر الباقلانى (٤٠٣هـ) صاحب «التمهيد» فى أصول الدين، و«المقنع» فى أصول الفقه، ونجد أيضًا عبد الوهَّاب المالكى البغدادى (٤٢٢هـ) صاحب «الإفادة»، و«التلخيص»، و«أوائل الأدلة».

وفى القرن السابع الهجرى نجد الإمام القرافى المالكى (٦٨٤هـ) صاحب كتاب «نفائس الأصول»، و«تنقيح الفصول، فى علم الأصول»، وفيه سلك طريقة الحنفية فى كيفية استخراج القواعد الأصولية من الفروع المذهبية؛ حيث يبين أصول المذهب المالكى مطبَّقة على فروع هذا المذهب.

٣ - الحنابلة:

قلنا فيما سبق: إن الإمام أحمد بن حنبل لم يكن حريصًا على تدوين آرائه وفتاويه، وتدوين مناهجه الأصولية.

وجاء بعده تلاميذه وأنصاره، فقاموا بجمع ما قاله الإمام، واتبعوا مسلك الحنفية من استخراج المناهج من الفروع.

ويعتبر أقدم كتاب فى أصول الفقه فى المذهب الحنبلى هو كتاب أبى عبد الله الورَّاق الحنبلى (٤٠٣هـ)، ذكره المراغى - رحمه الله - فى طبقات الأصوليين.

ثم جاء بعده أبو يعلى (٤٥٨هـ) صاحب كتاب «العدة فى أصول الفقه»، و«مختصر العدة»، و«الكفاية» فى أصول الفقه... إلخ.

كذلك الإمام أبو الخطاب (٥١٠هـ) صاحب «التمهيد»، ثم ابن عقيل البغدادى (٥١٣هـ).

وكان بعد ذلك الإمام ابن قدامة المقدسى (٦٢٠هـ) صاحب «روضة الناظر، وجُنَّة المناظر».

وآل تيمية ألَّفوا: «المسوَّدة، فى علم الأصول»، وفى القرن الثامن الهجرى نجد نجم الدين الطوفى الصَّرصَرى (٧١٦هـ) صاحب «مختصر روضة الموفق فى الأصول»، و«المصلحة»، ثم ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) صاحب «إعلام الموقعين»... وغيرهم.

٤ - الشافعية:

ألمحنا فيما سبق إلى أن الشافعية اتبعوا فى تقرير قواعدهم الأصولية الاتجاه النظرى؛ ونضيف هنا أنهم سلكوا أيضا هذا الاتجاه المذهبى المتأثر بالفروع فى بعض مؤلفاتهم، ولقد حمل هذا اللواء الإمام العلامة جمال الدين الأسنوى (٧٧٢هـ) فى كتابه القيم «التمهيد، فى تخريج الفروع على الأصول».

ثالثا: الاتجاه الجامع بين المذهبين:

وهو الاتجاه الذى يجمع بين المذهبين: المذهب النظرى، والمذهب المتأثر بالفروع، وعرف هذا الاتجاه بـ«اتجاه المتأخرين»، أو «مسلك المتأخرين».

قال العلامة ابن خلدون [(١)]: «وجاء ابن الساعاتى من فقهاء الحنفية، فجمع بين كتاب «الإحكام» وكتاب «البزدوى» فى الطريقين، وسمى كتابه بـ«البدائع»، فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها، وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثا، وأولع كثير من علماء العجم بشرحه».

يقول ابن الساعاتى فى مقدمة كتابه: «لخَّصته من كتاب «الإحكام»، ورصَّعته بالجواهر النقية من «أصول فخر الإسلام»؛ فإنهما البحران المحيطان بجميع الأصول، الجامعان لقواعد المعقول والمنقول، هذا حاو للقواعد الكلية الأصولية، وذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفرعية».

ومن أنصار هذا الاتجاه الإمام صدر الشريعة (٧٤٧هـ) صاحب «التنقيح»، وله شرح عليه يسمى «التوضيح»، حيث لخص فيه «أصول البزدوى» على طريقة الحنفية، و«المحصول» للرازى على طريقة الشافعية والمتكلِّمين، و«المختصر» لابن الحاجب على طريقة الشافعية والمتكلِّمين أيضًا.

---

(١) ينظر: المقدمة ٥٠٩.

ثم جاء التفتازانى (٧٧١هـ)، فكتب على «التنقيح»، قال فى مقدمة كتابه: «وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق، الفائض عليه أنوار التوفيق، ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين - أى: الحنفية والشافعية - ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارع فى أصول المذهبين، مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل، وإحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل، والله - سبحانه - ولى الإعانة والتأييد، والملى بإفاضة الإصابة والتسديد، وهو حسبى ونعم الوكيل».

وكتب ابن السبكى (٧٧١هـ) مصنّفًا فى علم الأصول أسماه: «جمع الجوامع»، وقال: «إنه أخذه من زهاء مائة مصنف».

ثم جاء الكمال بن الهمام (٨٦١هـ) صاحب «التحرير»، قال فى طليعة كتابه: «فإنى لما أن صرفت طائفة من العمر للنظر فى طريقتى الحنفية والشافعية فى الأصول، خطر لى أن أكتب كتابًا مفصحًا عن الاصطلاحين؛ بحيث يطير من أتقنه إليهما بجناحين؛ إذ كان من علمته أفاض فى هذا المقصد لم يوضحهما حق الإيضاح، ولم يناد مرتادهما بيانه إليهما بـ«حى على الفلاح»، فشرعت فى هذا الغرض ضامًّا إليه ما ينقدح لى من بحث وتحرير، فظهر لى بعد قليل أنه سفر كبير، وعرفت من أهل العصر انصراف هممهم فى غير الفقه إلى المختصرات، وإعراضهم عن الكتب المطوّلات، فعدلت إلى مختصر...».

ثم جاء بعد ذلك العلامة محب الدين بن عبد الشكور الهندى (١١١٩هـ) صاحب «مسلّم الثبوت»، وهو فى نظرنا من أدق ما كتب المتأخرون، حيث نص فى مقدمته: «أنه حاو طريقتى الحنفية والشافعية، ولله الحمد والمنة».

سادسًا: أصول الفقه والعلوم الأخرى:

النسبة بين الأصول والعلوم الأخرى: التباين، أما النسبة بين الأصول والفقه، فمما لا شك فيه: أن النسبة بينهما وثيقة جدا، والصلة بينهما تكاد تكون متطابقة، أو كما قيل: علم أصول الفقه بمجرده كالميلق الذى يختبر به جيد الذهب من رديئه، والفقه كالذهب.

وعلى هذا: فالفقيه الذى لا أصول عنده كمن يكسب المال، ولا يدرى من أين اكتسبه؟ ولا يدرى كيف يدخره، أو كيف ينفقه؟!

كما أن الأصولى الذى لا حظ له من الفقه، كمن يمتلك مَيْلَقًا ولا ذهب عنده، فهو لا يجد ما يختبره على ميلقه.

خلاصة القول: أن الأصول والفقه صديقان مقترنان دائما لا يفارق أحدهما صاحبه طرفة عين؛ بل إن اقترانهما أمر ضرورى لاستنباط الأحكام والقواعد على وجهها الصحيح.

فإذن: العلاقة بين الأصول والفروع واضحة جلية لا تخفى على ذى نظر ثاقب متمرس على أحكام الشريعة الإسلامية، فما من قاعدة من قواعد الشريعة الإسلامية إلا ويندرج تحتها أحكام وفروع كثيرة.

ومن خلال هذا الإطار: سلك الشافعى طريقه فى تأليف «الرسالة»، وغيرها من كتبه فى علم الأصول؛ لوضع المناهج التى سلكها لاستنباط الفروع من خلال القواعد.

قال الشافعى: «وليس لأحد أن يخرج عن معنى كتاب الله - عزَّ وجلَّ - ثم سنة رسول الله ﷺ، ولا عن واحد منهما فى أصل ولا فرع، وإنما فرقنا بين العالمين والجاهلين: بأن العالمين علموا الأصول، فكان عليهم أن يتبعوها الفروع، فإذا زيَّلوا بين الفروع والأصول، فأخرجوا الفروع عن معانى الأصول، كمن قال بلا علم، أو أقل عذرا منه؛ لأنهم تركوا ما يلزمهم بعد علم به، والله يغفر لنا ولهم معا» (١). ولعل المتتبع للدراسات والمناهج الأصولية وتاريخها منذ ظهورها حتى المراحل التى مرت بها - يدرك بلا مرية أن أصول الفقه أصبح فنًّا مستقلاً قائما بذاته، له مبادئه وقواعده الخاصَّة به.

فإن كان الشافعى - رحمه الله - قد وضع اللبنة الأولى لهذا العلم، فإن من جاءوا بعده أكملوا هذا الصرح الشامخ بما أضافوه إليه، وحتى أصبح على أيديهم فنا مستقلا ذا عنوان خاصٍّ وملامح خاصَّة، وقد اتضح هذا جليًّا عند الكلام على طرق التأليف فى هذا الفن.

استمداده:

قال الآمدى: أما ما منه استمداده: فعلم الكلام، والعربية، والأحكام الشرعية:

أولا: علم الكلام:

هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها.

والمراد بالعلم: إما التصديق مطلقا، سواء كان مطابقا أو لا؛ ليتناول إدراك المخطئ فى العقائد ودلائلها؛ لأنه من علم الكلام على ما صرح به عضد الدين الإيجى فى

---

(١) ينظر: الأم ٦/ ١٨٨.

«المواقف»، وإما ملكة الاستحضار، أى: التهيؤ التامّ الناشئ عن استحضار المسائل الْمُدلَّلة، ونبه بصيغة «الاقتدار» على القدرة التامة، وبـ«المعية» على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع القواعد، مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه؛ لأن هذه القدرة على هذا الإثبات إنما تصاحب دائمًا هذا العلم دون علم المنطق، وعلم الجدل، والنحو. واتصال علم الأصول بعلم الكلام اتصال استمداد؛ لأن غير الكتاب من الأدلة الشرعية مستند إليه فى الحجية، وحجيته موقوفة على معرفة البارى؛ ليعلم وجوه امتثال ما كلف به بخطاب مفترض الطاعة، وهى معرفة حدوث العالم عندنا؛ ولأن حجية الكتاب موقوفة على صدق الرسول المبلِّغ، وهو على دلالة المعجزة المقصود بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول، والموقوفة على شيئين:

أحدهما: امتناع تأثير غير قدرة الله - تعالى - لتتعذر المعارضة، وهو موقوف على بيان أن جميع الأفعال مخلوقة لله عز وجل.

ثانيًا: علم اللغة العربية:

والعلوم العربية مشتملة على: النحو، والصرف، والأدب: فالنحو: علم بأصول تعرف بها أحوال الكلمات العربية إعرابًا وبناءً، وفائدته: صون اللسان عن الخطأ فى الكلام، والاستعانة به على فهم كلام الله ورسوله.

والصرف: هو العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من: أصالة وزيادة، وصحة وإعلال، وغير ذلك، ويطلق أيضًا على تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة الضروب من المعانى؛ كالتصغير، والتكثير، واسم الفاعل، واسم المفعول، ويطلق أيضًا على تغيير الكلمة لغير معنى طرأ عليها، ولكن لغرض آخر، وينحصر فى: الزيادة، والحذف، والإبدال، والنقل، والإدغام. وعلم الأدب: هو علم نظم الكلام، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال. واتصال علم الأصول بعلم العربية اتصال استمداد، ففهم الكتاب والسنة وهما عربيان متوقفان على معرفة اللغة العربية، فمعرفة الدلالات اللفظية من الكتاب والسنة متوقفة على معرفة موضوعها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإضمار والحذف، والاشتراك، والإطلاق، والتفسير، والمنطوق والمفهوم، وغير ذلك من المباحث الأصولية التى لا يستطيع أن يقف على حقيقتها إلا من تمرَّس فى علم اللغة نحوًا وصرفا.

قال الزركشي في «البحر المحيط» [(١)] - بعد حكاية العلوم الثلاثة: علم النحو والصرف والأدب -: وإنما يكون هذا مادة لبعض أنواع الأصول، وهو الخطاب دون مسائل الأخبار، والإجماع، والنسخ، والقياس، وهي معظم الأصول، ثم إن المادة فيه ليست على نظير المادة من الكلام؛ فإن العلم بها مادة لفهم الأدلة، فعلماء الأصول أخذوا القاعدة اللغوية من علماء اللغة، وبرهنوا على صحتها، وعدُّوها من جملة مباحث علم الأصول، وأضافوا عليها مباحث أوسع دائرة من المباحث اللغوية التي عند أهل اللغة، فمن أمثلة ذلك: الصيغ والدلالات، فمثلاً «كل»، و«من» و«أي» والجمع إذا كان مضافا أو محلى بـ«ال»، والجمع إذا لم يكن مضافاً، ولم يدخل عليه «ال»، والنكرة في سياق النفي، والشرط، والإثبات - كل ذلك يفيد العموم، وهو مستفاد من مباحث اللغة، ودلالة صيغة «افعل» تفيد الوجوب، «ولا تفعل» على النهي، وغير ذلك من المباحث التي تعرَّض لها الأصوليون، ولها أساس في علم اللغة.

ثالثًا: علم الأحكام الشرعية: - أي: تصوُّرها؛ لأن إثباتها ونفيها للأحكام المقصودين فيها؛ نحو: الأمر موجب، والنهي ليس بموجب - وللأفعال في الفروع؛ نحو: الوتر واجب، [(٢)] والنفل ليس بواجب، وكذا إثبات شيء لها، أو نفيه عنها؛ نحو: وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده، أو لا يقتضيها -: لا يمكن بدون تصورها.

شُبْهَةٌ وردٌّ:

فإن قيل: «هل أصول الفقه إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة؟!: نبذة من النحو؛ كالكلام على معاني الحروف التي يحتاج الفقيه إليها والكلام في الاستثناء، وعودِ الضمير إلى البعض، وعطف الخاصِّ على العامِّ، ونحوه.

ونبذة من علم الكلام؛ كالكلام على الحسن والقبح، وقدم الحكم، وإثبات النسخ، وعلى الأفعال، ونحوه. ونبذة من اللغة؛ كالكلام في موضوع الأمر والنهي، وصيغ العموم، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد. ونبذة من علم الحديث؛ كالكلام في الأخبار. فالعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه في شيء من ذلك، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه في الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في: الإجماع، والقياس، والتعارض، والاجتهاد، وبعض الكلام في الإجماع من أصول الدين، وبعض

---

(١) ينظر: ١/ ٢٩.

(٢) وهذا على مذهب الحنفية القائلين بوجوب الوتر.

الكلام فى القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه. ففائدة أصول الفقه بالذات حينئذ قليلة»:

فالجواب: منع ذلك؛ فإن الأصوليين دققوا النظر فى فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون؛ فإن كلام العرب متسع، والنظر فيه متشعِّب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ، ومعانيها الظاهرة، دون المعانى الدقيقة التى تحتاج إلى نظر الأصولى باستقراء زائد على استقراء اللغوى.

مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم، وقد سبق ذلك فى مبحث الاستمداد الثانى، وهو علم العربية، ولو فتشت فى كتب اللغة، والنحو لا تجد الدقائق التى تعرَّض لها الأصوليون قبل الحكم أو بعده، والمطلع على كتب الأصول يجد العجب العجاب؛ فهى زاخرة بالأمثلة التى لا تعد ولا تحصى.

سابعًا: فائدة علم أصول الفقه، وغايته:

لم توضع العلوم عبثًا، بل لكل علم غاية، وغاية أصول الفقه - كما ذكر علماء الأصول فى طى حجتهم - كالآتى:

قال الآمدى: وأما غاية علم الأصول، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية.

قال العلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف: كان الغرض الأصلى من معرفة علم الأصول هو تحصيل ملكة استنباط الأحكام الفقهية، من أدلتها التفصيلية، على وجه معتد به شرعًا.

وقال العلامة الخضرى فى «أصول الفقه»: غايته: الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة.

وقال الشيخ زكى الدين شعبان: إن الغاية من هذا العلم: الوصول إلى أخذ الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية؛ فإذا تحقَّق عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد؛ بأن تجمَّعت له وسائله وتوافرت فيه شروطه من العلم بالقرآن وعلومه، والسنة النبوية المطهرة رواية ودراية، ووجوه القياس، ومعرفة المقاصد العامة للشريعة -: استطاع بواسطته استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وأمكنه معرفة الحكم الشرعى فيما لا نص فيه؛ بالقياس على ما نص عليه، أو بإعطاء الحادثة الحكم المناسب لها، والذى تقتضيه المصلحة الشرعية.

فمن هنا يعلم أن علم أصول الفقه خادم للاجتهاد؛ إذ هو العلم الكفيل بالنظر فى الأدلة من حيث تؤخذ منها الأحكام الشرعية، وبه تعرف كيفية استنباط الأحكام من أدلتها.

فأما إذا لم يكن عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد، فإنه يستطيع الحصول على عدة فوائد: منها: فهم الأحكام التى استنبطها المجتهدون حق فهمها؛ فعلم الأصول عمدة لأصحابِ التخريج الذين عُنُوا بتفريع الأحكام، وتخريج الوقائع والحوادث على أصُولِ إمامهم.

ومنها - فى مجال المقارنة بين المذاهب الفقهيَّة فى الواقعة الواحدة -: ترجيح أقوى الآراء دليلاً وأوضحها نظرًا؛ لأنَّ المقارنة بين المذاهب المختلفة، إنما تكون بالوقوف على الأدلة التي استندوا إليها فى تقرير الأحكام الشرعية المختلفة، ثم الموازنة بَيْن تلك الأدلة، وترجيح الأقوى منها، ولا يُوصَّل إلى ذلك إلا بمعرفة القواعد الأصولية.

ولقد صور لنا العلاَّمة الأسنَوىُّ فى «تمهيده» فضله؛ فقال: فإن أصول الفقه عِلْمٌ عَظُمَ نفعه وقَدْرُهُ، وعلا شَرَفُهُ وفَخْرُهُ؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التى بها صلاحُ المكلَّفين مَعاشًا ومَعادًا، ثم إنه العمده فى الاجتهاد، وأهم ما يتوقف عليه من المواد، كما نص عليه الأئمة الفضلاء.

وقال الغزالىُّ فى «المُسْتَصْفَى»: خَيْرُ العلم ما ازْدَوَجَ فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأى والشرع: علم الفقه، وأصول الفقه من هذا القبيل؛ فإنه يأخُذُ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنى على التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد، ولأجل شرف علم أُصُول الفقه، ورفعته -: وفر الله دواعى الخلق على طلبته، وكان العلماءُ به أرفع مكانًا، وأجلهم شَأْنًا، وأكثرهم أتباعًا وأعوانًا.

وقال إمام الحرمين فى «المدارك»: والوجه لكل مُتَصَدٍّ للإقلال بأعباء الشريعة: أن يجعل الإحاطة بالأصول شوقه الآكِدَ، وينص مسائل عليها نص من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول، ولا ينزف جمام الذّهن فى وضع الوقائع، مع العِلْم بأنها لا تنحصر مع الذُّهول عن الأُصُول.

هذا، وبعد الانكفاف عن ذكر فوائد أصول الفقه وغايته والاستشهاد بقول العلماء لذلك، ودحض الشبهة المفتراة عليه -: نلج من ذلك إلى الحديث عن مباحث دقيقة هى

أسس أصول الفقه، ولا يتأتى البناء إلا بنشر الأساس؛ فعلى الأساس قواعد البنيان.

وصف النسخ

اعتمدنا فى تحقيق الكتاب على أربع نسخ، وهي:

النسخة الأولى: المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٣٤) أصول فقه، مسطرتها (٢٥) سطرًا، ورمزنا لها بالرمز (أ)، وتقع فى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: يبدأ بأول الكتاب إلى القسم الثالث فى «اللفظ المفرد»، وعدد أوراقه (١٠١) ورقة، وبه نقص من أوله بقدر بورقة.

الجزء الثانى: ويبدأ بالمسألة الرابعة: كيفية الاستدلال بالخطاب، وينتهى بنهاية الأوامر والنواهى، وعدد أوراقه (٢٦٤) ورقة.

الجزء الثالث: ويبدأ بالعموم والخصوص، إلى نهاية الكتاب، وعدد أوراقه (٢٧٧) ورقة.

النسخة الثانية: المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٤٧٣) أصول فقه، مسطرتها (٢٩) سطرًا، ورمزنا لها بالرمز (ب)، وتقع فى ثلاثة أجزاء، من أول الكتاب إلى نهايته:

الجزء الأول: يقع فى (٣١٥) ورقة.

والجزء الثانى: يقع فى (٢٤٣) ورقة.

والجزء الثالث: يقع فى (٣٤٥) ورقة.

النسخة الثالثة: المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٢٠٤٩٢ ب)، مسطرتها (٢٥) سطرًا، ورمزنا لها بالرمز (جـ)، عدد أوراقها (٢١٤) ورقة.

النسخة الرابعة: المحفوظة بمكتبة الأزهر الشريف تحت رقم (٢١٩١)، تقع فى ثلاثة أجزاء، وقد رمزنا لها بالرمز (ز).

هذا، وبعد نسخ الكتاب ومقابلته بالنسخ المشار إليها - أثبتنا ما كان صوابًا فى النص، ومقابله فى الهامش، وقمنا بتصحيح الأخطاء النحوية، وأشرنا إلى بعض منها فى الهامش، كما قمنا بكتابة الرموز الواردة فى النسخ هكذا:

ح = حينئذ.

ع = نمنع.

س = سلَّمنا.

ثم قمنا بعمل التالى:

أولاً: عزو الآيات القرآنية.

ثانيًا: تخريج الأحاديث النبوية.

ثالثًا: تراجم الأعلام الواردة فى النص.

رابعًا: شرح لبعض الغريب الوارد فى النص.

خامسًا: توثيق المسائل الأصولية.

سادسًا: التعليق على بعض المسائل الأصولية.

سابعًا: توثيق الأشعار وعزوها لقائلها.

ثامنًا: قراءة النصوص الواردة فى النص على الكتب التى نقل منها المؤلف، وزيادة ما يحتاجه النص من هذه الكتب، ووضعه بين معقوفين هكذا: [ ].

تاسعًا: إذا زدنا شيئًا من أى كتاب، أو احتاج النص إلى زيادة - زدناها بين معقوفين [ ]، وأشرنا إلى ذلك فى الهامش غالبًا.

عاشرًا: وضع مقدّمة للكتاب.

المحققان

صورة من الجزء الثاني من النسخة أ

صورة بداية الجزء الثالث من النسخة أ

[illegible] في الأصل [illegible] ارتباط [illegible]

[illegible] بالأثر [illegible]

[illegible] العلة [illegible] المؤثر [illegible] ان [illegible]

المصنف ان العدم الأصلي لا يدل [illegible] العلة [illegible] عليه

[illegible] الزكاة [illegible] هو الاستدلال [illegible]

المؤثر والمؤثر [illegible] الأصلي [illegible]

العلة [illegible] ان يقول في الحلي [illegible]

حرما [illegible] الزكاة كالجواهر [illegible] ان عدم [illegible]

عن الحلي [illegible] وهو مطلوب ولا [illegible] الزكاة

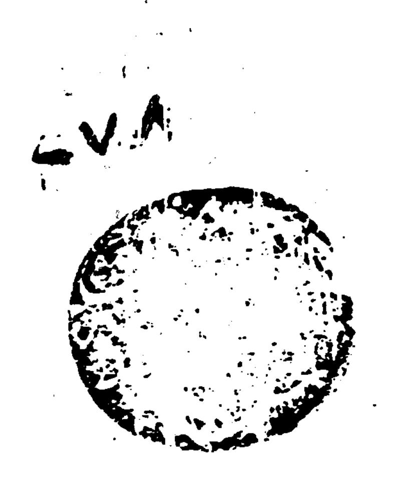
قال [illegible] ان يقول ان [illegible] اذا [illegible]

اما [illegible] القضاء اذا [illegible]

علة القضاء [illegible] ان الحكم الأول [illegible]

لوجوب القضاء ولا [illegible] القضاء والله اعلم بالصواب

وهذا آخر [illegible] في القياس وحسبنا الله ونعم الوكيل



صورة آخر الجزء الثالث من النسخة أ

جزء ... من شرح المحصول للشيخ شمس الدين
الاصفهاني رحمه الله تعالى ورضي عنه وعن
جميع المسلمين والمسلمات وصلى الله
على سيدنا محمد خاتم النبيين
وآله الطاهرين
... آمين

صورة عنوان الجزء الأول من النسخة ب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال سيدنا ومولانا شيخنا الإمام العلامة الأستاذ شمس الدين شيخ العلماء حجة الإسلام
لسان المتكلمين أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد الأصفهاني أبقاه الله تعالى

الحمد لله على نعمه ومنحه [illegible] والسلام التوفيق لما [illegible] والصلاة
والسلام على سيدنا ونبينا النبي [illegible] صفيه وعبده وعلى آله وصحبه أما
بعد فإني شارع في تحرير مؤلف في الأصول يتضمن شرح كتاب الإمام
فخر الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين جامع أشتات الفضائل أبي عبد الله
محمد بن عمر بن الحسين الرازي قدس الله روحه ونور ضريحه وأقصد
فيه تحرير الحاصل منه وتقرير المتحصل والله الموفق وهو خير مسئول
ومأمول وقد سميته بالكاشف عن المحصول في علم الأصول وقدمت
مقدمة في المنطق ملخصة محررة غاية التحرير في أول هذا الكتاب تأسيا
بالإمام حجة الإسلام في وضعه في أول المستصفى مقدمة في المنطق ولكنها
تتضمن ما لم يتضمنه تلك المقدمة من القواعد الجليلة المهم تحصيلها
لكل طالب من طلبة التحقيق في العلوم واخترت أن أجتهد كل الاجتهاد أن
أجيب عن كل ما أورد على هذا الكتاب وأرشد حله وقد تكلم على هذا
الكتاب الفاضل نجم الدين النخجواني في مؤلف له يسمى بالتلخيص والإمام
سراج الدين الأرموي في مؤلفه المسمى بالتحصيل والفاضل أمين الدين
التبريزي في مؤلف له يسمى بالتنقيح فإذا قلت في كتابي هذا قال صاحب
التلخيص فأفهم منه الفاضل نجم الدين وإذا قلت قال صاحب التحصيل فأفهم
منه الفاضل أمين الدين التبريزي رحمهم الله تعالى وإذا قلت قال صاحب

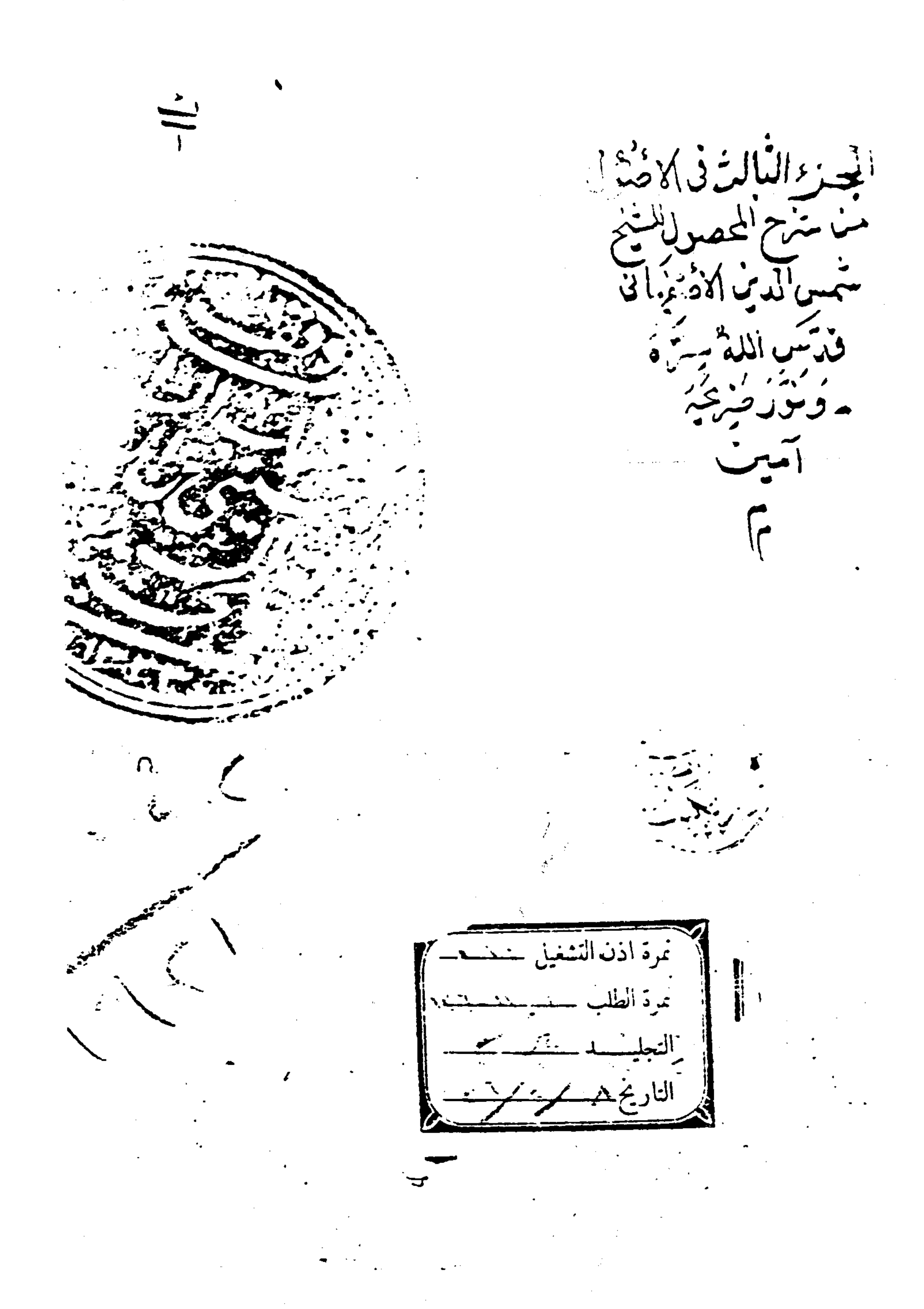
التنقيحات

صورة بداية الجزء الأول من النسخة ب

الجزء الثاني
من شرح المحصول للشيخ شمس الدين
الأصفهاني
رحمه الله

صورة عنوان الجزء الثاني من النسخة ب

صورة بداية الجزء الثاني من النسخة ب



صورة عنوان الجزء الثالث من النسخة ب

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

الاستثناء المستغرق باطل [illegible] الاستثناء المستغرق في [illegible]

[illegible] ابن عطية [illegible] بالوجه [illegible]

[illegible] إبراهيم [illegible] استثناء

اكثر [illegible] الجملة [illegible] صحيح لا خلاف في جوازه [illegible]

[illegible] له عندي عشرة الا [illegible]

[illegible] فاذا كان [illegible] جزء صحيح [illegible] والاثنين

كقوله له عندي عشرة دراهم الا درهمين [illegible] فهذا

[illegible] مذهب الفقهاء [illegible]

[illegible] وذهب قوم الى انه يستهجن هذا في اللغة [illegible]

و[illegible] الاحسن في الخطاب ان يقول بدل قوله له عندي عشرة

الا [illegible] عندي تسعة دراهم [illegible] عندها [illegible] قوله

تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لان الخمسين هي

[illegible] كسر من العدد لان الالف مرتبة [illegible] فاذا كان

الاستثناء تاما [illegible] كان كاستثناء الكسر فاذا كان استثناؤه

مائة كانت العبارة عن الالف الا مائة تسعمائة وهذا مذهب

[illegible] على ذلك فان الاتفاق حصل على ان من قال لزوجته

انت طالق ثلاثة الا واحدة انه لا يلزمه سوى طلقتين

[illegible] استثناؤه صحيح فاما ان استثنى اكثر الجملة كقوله له عندي

عشرة الا ثمانية فاختلف الناس في صحة هذا الاستثناء فمنهم

من ضعفه ورآه خارجا عن لغة العرب ومنهم من رآه غير

خارج عنها وان كان مستقبحا عند اهلها ولاستقباحه يجوزه

وبالمذهب الاول قال ابن حنبل والشافعي في احد قوليه والقاضي

ابو الطيب [illegible] وابن الماجشون والقاضي عبد الوهاب

واتفقوا

صورة بداية الجزء الثالث من النسخة ب

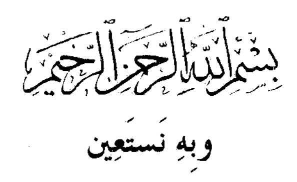
الاستدلال بالمؤثر على الأثر ... اعلم انه قد
سبق قول المصنف ان العدم الاصلي لا يدل ...
قياس العلة ويدل عليه قياس الدلالة وقد
تبين ان قياس الدلالة هو الاستدلال بالمؤثر على
الاثر والمؤثر في العدم الاصلي بحال فلا يجب
قياس الدلالة ولا قياس العلة قلنا طريقه ان
نقول لا زكاة في الحلي المباح وذلك لان الفقير
لم يملك جزما عينا فلا يجب فيه الزكاة كالجواهر
وذلك لان عدم ملك الفقير عين الحلي يدل ببقاء
تلك المالكية في الحلي مطلوب فلا يجب فيه الزكاة
مثال اخر من طرق العدم ان نقول المجنون اذا افاق
في اثناء الشهر لا يجب عليه القضاء لانه اذا جن
جنونا مستوعبا لا يجب عليه القضاء قياسا عليه لان
الحكم الاول يدل على اشتراكهما في المنافي لوجوب
القضاء فلا يجب القضاء. والله
اعلم بالصواب

تم بحمد الله وحسن توفيقه والحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي
الامي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
كثيرا

صورة آخر الجزء الثالث من النسخة ب

صورة من النسخة ج

صورة آخر النسخة ج



وبهِ نَستَعِين

قال سيدنا وشَيخُنَا الإمام العلاَّمَةُ الأستاذ شَمْسُ الدين الأصفهانِيُّ، شَيْخُ العلماء، وحُجَّةُ الإسلام، لِسَانُ المتكلمين، أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد الأصفهانى - أبقاه الله تعالى -:

الحَمْدُ[1] لله على نِعَمِهِ ومن نعمه حمده؛ وأسأله التوفيق لما هممت تعالى جده؛ والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا الذى هو صفيه وعبده؛ وعلى آله وصحبه.

أما بعد، فإنى شارع فى تحرير مؤلَّف فى الأصول يتضمن شرح كتاب العلامة فخر الملة والدين، وحجة الإسلام والمسلمين، جامع أشتات الفضائل أبى عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازى - قدس الله روحه، ونور ضريحه - وأقصد فيه تحرير «الحاصل» منه، وتقرير «المَنخُول»؛ والله المُوَفِّقُ، وهو خير مسئول ومأمول، وقد سميته بـ «الكاشف عن المحصول فى علم الأصول»؛ وقد وضعت مقدمة فى المنطِق مُلَخصةً محررة غاية التحرير فى أول هذا الكتاب؛ تَأسِّيًا بالإمام حُجَّةِ الإسلام[2] فى وضعه فى أول

---

(1) الحَمْد: بالفتح وسكون الميم فى اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم، ونقيضه الذم. وينقسم الحمد إلى أقسام، منها:

الحمد القولى: هو حمد اللسان وثناؤه على الحق بما أثنى به على نفسه على لسان أنبيائه.

الحمد الفعلى: هو الإتيان بالأعمال البدنية ابتغاءً لوجه الله تعالى.

الحمد الحالى: هو الذى يكون بحسب الروح والقلب كالاتصاف بالكمالات العلمية، والتخلق بالأخلاق الإلهية.

الحمد العرفى: فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا، أعمّ من أن يكون فعل اللسان أو الأركان. ينظر كشاف الاصطلاحات: ٢/٢٦، التعريفات ص ٥٥.

(2) محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالى، ولد سنة ٤٥٠هـ، أخذ عن الإمام ولازمه، حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء فى حياة إمامه، وصنف «الإحياء» المشهور، و«البسيط»، وهو كالمختصر للنهاية، وله «الوجيز»، و«المستصفى» وغيرها. توفى سنة ٥٠٥هـ. =

«المستصفى» مُقَدِّمَة فى المنطق؛ لكنها تتضمن مالم تتضمنه تلك المقدمة من القواعد الجليلة المُهِمِّ تَحصِيلُهَا لكل طالب من طَلَبَةِ التحقيق فى العلوم.

واعلم: أنى أجتهد كل الاجْتِهَادِ أن أجيب عن كل ما أورد على هذا الكتاب، أو عن جُلِّهِ، وقد تَكَلَّم على هذا الكتاب الفاضل نجم الدين النقشوانى(١) فى مؤلف له يسمى بـ«التلخيص»، والفاضل سراج الدين الأُرْمَوِىّ(٢) فى مؤلفه المسمى بـ«التحصيل»، والفاضل أمين الدين التبريزى(٣) فى مؤلف له يسمى بـ «التنقيح»، فإذا قلت فى كتابى هذا: قال صاحب «التلخيص»، فافهم منه الفاضل نجم الدين، وإذا قلت: قال صاحب «التحصيل» - فافهم منه [الفاضل سراج الدين، وإذا قلت: قال صاحب «التنقيح»، فافهم منه] الفاضل أمين الدين، التبريزى، رحمهم الله تعالى.

وإذا قلت: قال صاحب [٢/أ] «التنقيحات» فافهم منه السهروردى(٤)؛ فإنى أضيف

=انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٢٩٣/١، وفيات الأعيان: ٣٥٣/٣، الأعلام: ٢٤٧/٧، اللباب: ١٧٠/٢، وشذرات الذهب: ١٠/٤، والنجوم الزاهرة: ٣٠٢/٥، العبر ١٠/٤.

(١) فى الأصول: النخجوانى، ولعل الصواب ما أثبتناه، وأكثر القرافى النقل عنه فى نفائسه، ولم نجد من ترجم له.

(٢) محمود بن أبى بكر بن أحمد الأرموى سراج الدين، أبو الثناء، صاحب التحصيل المختصر من المحصول فى أصول الفقه. ولد سنة ٥٩٤هـ. قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس، وولى القضاء بقونية.

ومن تصانيفه: اللباب، مختصر الأربعين فى أصول الدين، وصنف كتابًا فى المنطق.

قال السبكى: وقيل: إنه شرح الوجيز فى الفقه. توفى سنة ٦٨٢هـ.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٢٠٢/٢، الأعلام: ٤١/٨، طبقات السبكى: ١٥٥/٥.

(٣) مظفر بن أبى محمد بن إسماعيل بن على الرارانى، أمين الدين أبو الخير التبريزى، ولد سنة ٥٥٨هـ، وتفقه ببغداد على ابن فضلان، وتخرج به جماعة.

قال السبكى: كان من أجل مشايخ العلم بمصر، فقيهًا، أصوليًّا، عابدًا، زاهدًا. ومن تصانيفه: مختصر فى الفقه اختصر فيه الوجيز، وصنف كتابًا آخر سماه: «سمط الفوائد»، واختصر «المحصول» وسماه «التنقيح». توفى سنة ٦٢١هـ.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة: ٩١/٢، طبقات السبكى: ١٥٦/٥، هدية العارفين: ٤٦٣/٢.

(٤) يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردى: فيلسوف، اختلف المؤرخون فى اسمه، ولد فى سهرورد (من قرى زنجان فى العراق العجمى) ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة. وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان)، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازى، وخنقه فى سجنه بقلعة حلب. من كتبه «التلويحات»، و«هياكل النور»، و«المشارع والمطارحات»، و«الأسماء الإدريسية» و«الألواح العمادية»، ألفه=

كل شخص إلى مُصَنِّفِهِ المشهور، وأجتهد كل الاجتهاد ألا أنقل عن أحد منهم شيئًا بالمعنى؛ بل بعبارته، فإن فى النقل بالمعنى فسادًا عظيمًا، والله الموفق، وعليه المُعَوَّلُ.

* * *

=لعماد الدين قرا أرسلان داود بن أرتق، و«المناجاة» رسالة، و«مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم»، و«رسالة فى اعتقاد الحكماء»، و«التنقيحات»، و«حكمة الإشراق»، و«المعارج»، و«أربعون اسما من أسماء الله الحسنى، وخواصها».

ينظر الأعلام: ٨/١٤٠، ووفيات الأعيان: ٢/٢٦١، والنجوم الزاهرة: ٦/١١٤.

بسم الله الرحمن الرحيم

قَالَ موْلاَنَا الصَّدرُ الإمَامُ، سُلْطَانُ المُحَقِّقينَ، نَاصِرُ الإسْلام والمسْلمين، بَحْرُ العُلُوم، أسْتَاذُ الوَرَى، عَلَمُ الهُدَى، أسْتَاذُ الشَّرْق وَالغَرْبِ، حُجَّةُ الله عَلَى العِبَاد، الدَّاعى إلَى الله، أبُو عَبدِ الله مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الحُسَيْنِ الرَّازِىُّ، مَتَّعَ الله المُسْلِمين بِطُول عُمُرِهِ، وشَكَرَ فى الدين سعيه:

الحمد لله حق حمده، وصَلَّى الله عَلَى مُحَمَّدٍ وآلهِ، وعَلَى جَمِيعِ الأنْبِيَاء والمُرْسَلِين.

* * *

الكَلَامُ فِي المُقَدِّمَاتِ[1]

وفِيهِ فُصُولٌ:

الفَصْلُ الأَوَّلُ
فِي تَفْسِيرِ أُصُولِ الفِقْهِ[2]

قال المصنّف: اعلم: أَنَّ المُرَكَّبَ لا يُمْكِنُ أَنْ يُعْلَمَ إِلاَّ بعد العلم بمُفْرَدَاتِه، لا مِن كُلِّ وَجْه، بَلْ مِنَ الوجْه الَّذى لأجله يَصحُّ أن يَقَعَ التَّرْكيبُ فِيه؛ فَيَجبُ عَلَيْنَا تَعْريفُ «الأصل»، وَ«الْفِقْهِ»، ثُمَّ تَعْرِيفُ «أُصُولِ الفِقْه»، أَمَّا الأَصلُ: فَهُوَ المُحْتَاجُ إِليه.

الشرح: اعلم: أن كل مركب، فله أجزاء، وتلك الأجزاء تتقدم على المركب منها في الوجود الخارجي والذهني، سوى الجزء الصوري، وأما الغَائِيُّ، فإنه يَتَقدمُ فى الذِّهْن فقط دون الخارج؛ وهذه القضية بينة.

ولهذا قال المُصَنِّفُ: «المُرَكَّبُ لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته»؛ فكلمة «بعد» تدل على تقدم العِلْمِ بالأجزاء على العلم بالمُرَكَّبِ منها؛ ضرورة استلزام بَعْدِيَّةِ الشيء قَبْلِيَّةَ غيره.

قوله: «لا من كل وجه.... إلى آخره»:

اعلم: أن الشيء الذى جعل جزءًا لغيره: له مَا هِيَّةٌ، وله عارض، وهو كونه جزءا

---

(1) المقدمات: جمع مقدِّمة، ويقال: مقدمة - بفتح الدال وكسرها - اسم مفعول، واسم فاعل، ويجب ملاحظة أمرين، إن لاحظت أن المقدمة تُقدِّمنا لمقصودنا، كسرنا الدال؛ لأنها فاعلة، أو نحن نقدمها لنبنى عليها مقصودنا، فتحنا الدال؛ لأنها اسم مفعول.

قال صاحب «الصحاح» وغيره: مقدِّمة الجيش - مكسورة الدال - وهى أول الجيش، ولم أرهم حكوا فيها خلافا، فكأنه غلب عليه اسم الفاعل، من جهة أنها تقدم الجيش والجيش يتبعها، وهى تشجعه وتستتبعه، وهذا البحث بعينه يأتى فى مقدمات الدليل بتجويز الوجهين. انظر: النفائس: ١٠٧/١.

(2) انظر: البحر المحيط: ١٥/١، نهاية السول: ٥/١، الأحكام للآمدى: ٧/١ وما بعدها، الإبهاج: ١٩/١، والتحصيل: ١٦٧/١، المستصفى: ٤/١، حاشية البنانى: ٣١/١، حاشية العطار: ٤٨/١ وما بعدها، الحدود للباجى: ص ٣٦، اللمع: ص ٤، فواتح الرحموت: ١٤/١، العضد على ابن الحاجب: ٢٢/١ وما بعدها، والصحاح: ٢٠٠٨/٥، اللسان ٣٥٥٣/٥، حاشية العطار: ٣٨/١.

لغيره، ولا تَعْرِضُ له الجزئية إلا بعد تقدم عارض آخر، وهو الذى به صَلُحَ أن يكون جزءا للمركب.

مثاله: يشترط [فى] كون الخَشَبِ جزءًا للبيت: ألا يكون رَطْبًا فى الغاية، ولا يابسًا فى الغاية؛ فذلك هو الوجه الذى يصح به التركيب منه.

هذا معنى كلام المُصَنِّفِ - رحمه الله تعالى - وفيه نظر؛ وذلك لأن العلم بالمركَّب تابع للعلم بمفرداته؛ ضرورة أن المركب هو تلك المفردات مع الهيئة التَّأْليفِيَّةِ، وهو الجزء الصُّورى، فإن كانت الأجزاء معلومة على التفصيل، فالماهية المركَّبة منها - أيضًا - معلومة على التفصيل، وإن كانت معلومةً إجمالاً، فالماهية المركبة منها معلومة إجمالاً؛ لما بَيَّنَّا أن المركب: هو تلك الأجزاء مع الهيئة الصُّورية، ولكن لذلك شرط، وهو ألا يكون التركيب مُبْطِلاً لماهيَّاتِ البسائط. وليس لقائل أن يقول: «إن الماهية قد تكون معلومةً، مع كون الأجزاء غير معلومة تفصيلاً، ولكنها متى خَطَرتْ تمثلت مُفَصلَةً»؛ لأنا نمنع ذلك. وقد تبين مما ذكرناه أن قول المُصَنِّفِ: «لا من كل وجه» لا وجه له؛ ولهذا قال صاحب «الحاصل»[1] فى تفسيره لأصول[2] الفقه: «إنه لا يتبين إلا إذا علم جزءاه، نعم: تحقيق المركب، وتكوينه، واتحاده - يتوقف على معرفة بسائطه لا مطلقًا، بل من الوَجْه الذى يصلح أن يَقَعَ فيه التركيب.

والفَرْقُ بَيْنَ تكوين الشىء، وبين العلم به - بَيِّنٌ، وهذا الكلام أورده بعضهم؛ لبيان أن الحَادَّ يشترط فى حَقِّه من حيث هو حَادّ: أن يكون عالما بالأجناس، والفُصُول والخواصِّ؛ ليتمكن من تركيب الحُدُودِ، والرسوم، ولا يُشْتَرَطُ فى حقه - من حيث هو حادٌّ: العلمُ بِمَعْرُوضَاتِهَا؛ فلا يشترط فى حقه [٢/ب] العِلْمُ بالمَقُولاَتِ العَشْرِ[3]».

---

(١) ينظر الحاصل: ١/٢٢٨.

(٢) فى «ب»: لقول.

(٣) علم المقولات: يبحث فيه عن الأجناس العالية للممكنات الموجودة.

وثمرة علم المقولات عظيمة لرجال الدين، فإنهم عندما يريدون أن يثبتوا وجود الإله يقسمون العالم إلى جواهر وأعراض، ثم يثبتون حدوثهما، فيثبت حدوث العالم المكون منهما، فيثبت وجود الإله المحدثْ له.

واستقراء الموجودات الممكنة بقدر الطاقة، ومعرفة أنها إما جواهر أو أعراض، ومعرفة أحكام كل ما فيه غذاء للعقل، وتنوير للبصيرة، وعون على تفهم ما خلفه لنا الأسلاف من كتب قيمة فى العلوم المختلفة، وبخاصة كتب الأصول والمنطق، والحكمة والكلام.

والمقولات: جمع مقولة، أى: حقيقة مقولة بمعنى محمولة من القول، بمعنى الحمل؛ لأنها تحمل على الممكنات الموجودة فى الخارج، فيقال: محمد جوهر، والبياض كيف، والعدد كم، والأبوة=

ومقصُودُهُ من هذا الكلام: أن العلم بـالمقولات العشـر ليـس مـن المنطـق، ولا يصـح إيراده في فَنِّ المنطق، وهذا الكلام صحيح، ولا مُتَمَسَّكَ للمُصَنِّفِ به ههنا.

قوله: «الأصل المحْتاج إليه»:

=والبنوة من مقولة الإضافة، والركوع، والسجود من مقولة الوضع وهكذا ثم صارت علما علـى الأجناس العالية للممكنات الموجودة.

والجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب السؤال عنها بما، وهو أربعة أقسام:

١ - جنس عال، أي: لا جنس فوقه، وتحته أجناس كجوهر.

٢ - جنس متوسط، أي: فوقه جنس، وتحته جنس كجسم.

٣ - جنس سافل، أي: لا جنس تحته، وتحته أنواع كحيوان.

٤ - جنس منفرد، أي: خارج عن ترتيب الأجناس، ويمثلون له بالعقل؛ بناء على أن الجوهر ليس جنسا له، وأن العقول العشرة المندرجة تحته أنواع.

ولم خصت المقولات بالأجناس العالية؟ كل كلي يحمـل علـى غيـره، فيقـال مثـلا: زيـد إنسـان، والإنسان حيوان، فلماذا إذن خصت المقولات بالأجناس العالية دون غيرها من الأجنـاس وسـائر الكليات؟.

والجواب: أن المقولات لما أطلقت انصرفت إلى الفرد الكامل في الحمل، وهـو الجنـس العـالي؛ إذ الجوهر مثلا يصـدق علـى الجسـم وعلـى النـامي، وعلـى الحيـوان وعلـى الإنسـان، وعلـى أفـراد الإنسان، وأما ما اندرج تحت جوهر؛ فإنما يصدق على ما تحته، ولا يصدق على شيء ممـا فوقـه، فالجسم مثلا يصدق على النـامي وعلـى الحيـوان، فتقـول: النـامي جسـم، والحيـوان جسـم، ولا يصدق على الجوهر، فلا تقـول: الجوهـر جسـم؛ لأن الجوهـر عنـد المتكلمـين ينقسـم إلى الجسـم والجوهر الفرد، وعند الحكماء ينقسم إلى الهيولى، والصورة والجسم، والنفـس والعقـل، فلـو حمـل أحد الأقسام عليه لأوهم انحصاره فيه، ولكان حملا للخاص على العام وهو ممنوع.

المقولات عشر عند الحكماء:

١ - الجوهر؛ مثل: زيد: والسبورة، والهواء.

٢ - الكم؛ مثل: الخط، والزمان، والعدد.

٣ - الكيف؛ مثل: السواد، والصحة، والذكاء.

٤ - الأين؛ مثل: كون محمد في مكانه الخاص به، وكون على في الكلية.

٥ - الإضافة؛ مثل: الأبوة النبوة.

٦ - المتى؛ مثل: خسوف القمر في ساعة معينة، والسفر في يوم كذا.

٧ - الوضع؛ مثل: الركوع والسجود.

٨ - الملك؛ مثل: التعمم، ولبس القفاز.

٩ - أن يفعل مثل تسخين النار للماء ما دامت مسخنة.

١٠ - أن ينفعل مثل تسخين الماء بالنار ما دام متسخنا. وتفصيل ذلك في كتب المعقول.

اعلم - وَفَّقَكَ الله تعالى - أنه لما تقرر أن المُرَكَّبَ لا يُعْلَمُ إلا بَعْدَ العلم بأجزائه، وأصول الفقه مركب من «الأصول»[(١)] «والفقه» - فَلابُدَّ من معرفتهما؛ لِيَحْصُلَ العلم بالمركَّب منهما.

وعند هذا الفصل: «الأَصْلُ» له تفسيران؛ أحدهما: لغوى، والآخر: اصطلاحى:

أما «الأصل» فقد قال المصنف: الأصل هو المحْتَاجُ إليه.

وفيه نظر؛ لأنه غير مانع؛ فيدخل فيه شرط الشيء، وجزء عِلّته، وشرط علّته، وعدم الموانع، وإن ألزم ذلك ملْتَزِم، فهو خارج عن الاصطلاحين.

قال صاحب «الحاصل»[(٢)]: أصل الشيء: ما منه الشيء[(٣)]، ومعناه: أن وجود الشيء

---

(١) فى «ب»: الأولين.

(٢) ينظر الحاصل: ١/٢٢٨.

(٣) جمع أصل، وأصل الشيء ما منه الشيء، أى: مادته؛ كالوالد للولد، والشجرة للغصن.
ونازع فى ذلك الإمام القرافى باشتراك «من» بين الابتداء والتبعيض؛ بأنه لا يصح هنا معنى من معانيها، وتفطن الإمام الأصفهانى فى «الكاشف»، وأجاب عن الأول بأن الاشتراك لازم، لكن لا يصار إليه فى الحدود، حيث لا يمكن التعبير بغيره، وعن الثانى بأن «من» لابتداء الغاية.
قال أبو الحسين البصرى: «هو ما ينى عليه»، وصار على ذلك ابن الحاجب فى «منتهاه» من «باب القياس»، واعترض عليهما فى ذلك، ووجه الاعتراض بأنه لا يقال: إن الولد ينى على الوالد، بل يقال: فرعه.
وقال سيف الدين الآمدى فى «الإحكام»: هو «ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه».
وقال الرازى فى «المحصول»: هو «المحتاج إليه»، واعترض عليه فى ذلك بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثر لزم إطلاقه على الله تعالى، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط، وقال فى «المباحث الشرقية»: لا تبعد تسمية الشروط واندفاع الموانع أصولا؛ باعتبار توقف وجود الشيء عليهما.
وقال القفال الشَّاشى: «الأصل: ما تفرع عنه غيره»، و«الفرع ما تفرع عن غيره»، وهذا أسدّ الحدود؛ فعلى هذا لا يقال فى الكتاب: إنه فرع أصله الحس؛ لأن الله تعالى تولاه وجعله أصلا دل العقل عليه.
ثم قال أيضا: والكتاب والسنة أصل؛ لأن غيرهما يتفرع عنهما، وأما القياس فيجوز أن يكون أصلا على معنى أن له فروعًا تنشأ عنه، ويتوصل إلى معرفتها من جهته، كالكتاب أصل لما ينى عليه، وكالسنة أصل لما يعرف من جهتها، وهو فرع على معنى أنه إنما عُرف بغيره، وهو الكتاب أو غيره، وكذلك الأمر فى الكتاب والسنة، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع.
وقال العلامة الماوردى فى «حاويه»: «الأصل: ما دل عليه غيره، والفرع ما دل على غيره». =

إذا تَرَتَّبَ على وجود غَيْرِهِ تَرَتُّبَ المُسَبَّبِ على السبب - كان وُجُودُ الثانى من الأول ذِهْنًا وخارجًا.

فإن كان الأصْلُ وجوده فى الذهن، لزم كون الفرع كذلك؛ وإن كان الأصل وجوده فى الخارج، لزم كون الفَرعِ كذلك.

فهذا معنى قوله: «أصل الشىء: ما منه الشَّىء» أى: ذهنًا وخارجًا.

فإن قيل: كلمة «مِنْ» مشتركة؛ فوجب عَدَمُ استعمالها فى الحدود.

قلنا: نعم بشرط وجود لفظ غير مشترك يؤدى معناه، والاستقراء دَلَّ على عدمه؛ فتعيَّنَ استعمال لفظة «من» وقد تعيَّنَتْ لمفهوم واحد؛ فإن بقية المفهومات يتعذَّر إرادتُهَا من لفظة «من» ههنا، والأقرب أنها لابتداء الغاية؛ وذلك لأن السَّيْرَ قد يكون عقليًّا، وقد يكون حسيًّا، ومعنى ابتداء الغاية ههنا واضح.

ولا يصح أن يقال: «أصل الشىء ما كان ذلك الشىء بعضًا منه»؛ وإلا كان الفِقْه

=وقال الصيرفى فى «الدلائل»: كل ما أثمر معرفة شىء، ونبه عليه، فهو أصل له، فعلوم الحس أصل؛ لأنها تثمر معرفة حقائق الأشياء، وما عداه فرع له.
وقال ابن السَّمْعانىِّ فى «القواطع»: الأصل: ما ابتنى عليه غيره.
وسواء كان هذا البناء حسيًّا، كبناء الحائط على الأساس، أو عرفيًّا، كبناء المجاز على الحقيقة، أو عقليًّا، كبناء الحكم على الدليل، فكلٌّ من الأساس والحقيقة والدليل أصل؛ لأنه بنى عليه غيره.
ويطلق «الأصل» فى اصطلاح العلماء بإزاء أربعة معان:
الأول: الصورة المقيس عليها؛ كقولنا: الخمر أصل النبيذ؛ على معنى أن الخمر مقيس عليها النبيذ فى الحرمة، وكقولنا: التأفيف للوالدين أصل لضربهما، بمعنى أن التأفيف أصل يقاس عليه الضرب فى الحرمة.
الثانى: القاعدة المستمرة؛ قولنا: إباحة أكل لحم الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أى على القاعدة المستمرة، وكذلك كأن نقول: الأصل فى المبتدأ الرفع، أى قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعًا.
الثالث: الرجحان؛ كقولنا: الأصل فى الكلام الحقيقة، أى الراجح عند السماع الحقيقة، لا المجاز عند عدم القرينة الصارفة.
الرابع: الدليل؛ كقولنا: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أى دليلها، أى الأصل مثلا فى وجوب الصلاة قوله تعالى: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. أى الدليل على وجوبها، وهذا المعنى هو المراد عند الإضافة؛ فيقال: أصول الفقه أى أدلته؛ لأن الأصل فى اللغة كما تقدم ما ينى عليه غيره، فإذا أضيف إلى الفقه كان معناه مبنى الفقه، وليس مبناه إلا الدليل.

بعضًا من أُصول الفقه، وكان العَالِمُ بأصول الفقه عالمًا بالفقه؛ لاستحالَةِ العلم بالشيء مع الجَهْلِ ببعضه، ومعنى قوله: «أصل الشيء: ما منه الشيء»: مستفاد وجوده الذهنى، أو الخارجى، أو هما جميعًا. وأما الاصطلاحى، فبحسب كل اصطلاح.

فأما ههنا: فأصول الفقه: طرق الفقه؛ على ما سيأتى تحقيقه، وتفصيله، وهى الأدلـة، والأمارات؛ وذلك بحسب هذا الاصطلاح الأصولى.

قال المصنف: وَأَمَّا الفِقْهُ: فَهُوَ - فِى أَصْلِ اللُّغَةِ -: عِبَارَةٌ عَنْ فَهْمِ غَرَضِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلامِهِ.

الشرح: اعلم - وَفَّقَكَ الله تعالى - [أن الفِقْـهَ][1] لـه تفسيران، أحدهما: لغوى، وثانيهما: اصطلاحى:

أما اللغوى: فقد قال المصنف: «إنـه فَهْـمُ غـرض المتكلـم مـن كلامـه»؛ [وفيـه نظـر؛ وذلك لأن الفقه هو الفهم، وهو أعم من فهم غرَض المتكلم من كلامه].

قال صاحب «الصِّحَاح»[2]: الفقه هو الفَهْمُ؛ قـال أعرابى لعيسـى بـن [٣/أ] عمـر: شهدتُ عليك بالفقه؛ تقول منه: فَقِهَ الرجلُ؛ بالكسر.

قال صاحب «الإحكام»: اعلم أن قول القائل: «أصول الفقه» قول مُؤَلَّفٌ من مضاف وهو «الأصول»، ومضاف إليه وهو «الفقه»؛ ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه؛ فلا جرم وجب تعريف معنى «الفقه» أولاً، ثم معنـى «الأصـول» ثَانِيـا. أمـا الفقـه - فـى اللغة - فهو عبارة عن الفَهْمِ.

واعلم: أن هذا الكلام أَسَدُّ مما ذكره المُصَنِّفُ، غير أن قوله: «ولن يعرف المضاف قبل

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهرى، أبو نصر: أول من حـاول «الطيران» ومـات فـى سبيله. لغوىّ مـن الأئمة. وخطه يذكر مع خط ابن مقلة. أصله من فاراب، ودخل العراق صغيرًا وسافر إلى الحجاز فطاف بالبادية، وعاد إلى خراسان، ثم أقام فـى نيسـابور، وصنـع جنـاحين مـن خشـب، وصعـد داره، فخانه اختراعه فسقط إلى الأرض قتيلاً.

من أشهر كتبه «الصحاح»، وله كتاب فى «العروض»، وكتب أخرى، توفى سنة ٣٩٣هـ.

انظر: معجم الأدباء: ٢/٢٦٩، النجوم الزاهرة ٤/٢٠٧، نزهة الألباب ٤١٨، الأعـلام ١/٣١٣، الخصـائص لابـن جنى ١/٣٤، المصباح ٢/٦٥٦، ترتيـب القـاموس ٣/٥١٣، لسـان العـرب ٥/٣٤٥٠، نهاية السول ١/١٢٢، إرشاد الفحول ص ٣.

معرفة المضاف إليه» ليس على إطلاقه، بل الصواب أن يقال: «ولن يعرف المضاف من حيث هو مضاف قبل معرفة المضاف [إليه]»؛ فإن المضاف [إليه] يمكن معرفة ذاته قبل معرفة المضاف من حيث هو هو، لا من حيث هو مضاف».

قال المصنف: وفِي اصْطِلاحِ الْعُلَمَاء عِبَارَةٌ عَنِ العِلْمِ بالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، الْعَمَلِيَّةِ، المُسْتَدَلِّ عَلَى أَعْيَانِهَا؛ بحَيْثُ لا يُعْلَمُ كَوْنُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً.

فَإِنْ قُلْتَ: «الفِقْهُ مِنْ بَابِ الظُّنُون، فَكَيْف جَعَلْتَهُ عِلْمًا؟».

قُلْتُ: المُجْتَهِدُ إِذَا غَلَب عَلَى ظَنِّه مُشَارَكَةُ صُورَة لِصُورَة فِى مَنَاطِ الحُكْمِ - قَطَعَ بِوُجُوبِ العَمَلِ بِمَا أَدَّى إِلَيْهِ ظَنُّهُ؛ فَالحُكْمُ مَعْلُومٌ قَطْعًا، وَالظَّنُّ وَاقِعٌ فِى طَرِيقِهِ.

وَقَوْلُنَا: «الْعِلْمِ بِالأَحْكَامِ»: احْتِرازٌ عَنِ العِلْمِ بِالذَّوَاتِ والصِّفَاتِ الحَقِيقِيَّة.

وقَوْلُنَا: «الشَّرْعِيَّةِ» احْترَازٌ عَنِ العِلْمِ بالأَحْكَام العَقْلِيَّةِ؛ كَالتَّمَاثُل، والاخْتِلاَفِ، وَالْعِلْمِ بِقُبْحِ الظُّلْمِ، وَحُسْنِ الصِّدْقِ، عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بكَوْنِهِما عَقْلِيَّيْن.

وَقَوْلُنَا: «العَمَلِيَّة»: احْتِرَازٌ عَنِ العِلْمِ بكَوْنِ الإجْمَاعِ وَخَبَرِ الوَاحِدِ وَالقِيَاسِ حُجَّةً؛ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ أَحْكَامٌ شَرْعِيَّةٌ، مَعَ أَنَّ العِلْمَ بِهَا لَيْسَ مِنَ الْفِقْه؛ لأَنَّ العِلْمَ بِهَا لَيْس عِلْمًا بكَيْفيَّة عَمَل.

وَقَوْلُنَا: «المُسْتَدَلِّ عَلَى أَعْيَانِهَا»: احْتِرَازٌ عَمَّا للْمُقَلِّد مِنَ العُلُومِ الكَثِيرَةِ المتَعَلِّقَة بالأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة العَمَلِيَّة؛ لأَنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ المُفْتِيَ أَفْتى بهَذَا الحُكْمِ، وَعَلِمَ أَنَّ مَا أَفْتَى بِهِ المُفْتِي هُوَ: حُكْمُ اللهِ تَعَالَى فِي حَقِّه - فَهَذَانِ العِلْمَانِ يَسْتَلزِمَانِ الْعِلْمَ بأَنَّ حُكْمَ اللهِ تَعَالَى فى حَقِّه ذَلِكَ، مَعَ أَنَّ تِلكَ الْعُلومَ لاَ تُسَمَّى فِقْهًا؛ لَمَّا لَم تكُنْ مُسْتَدَلاً عَلَى أَعْيَانِهَا.

وقَوْلُنا: «بحَيثُ لاَ يُعْلَمُ كَونُهَا مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً»: احْتِرَازٌ عَنِ العِلْمِ بوُجُوبِ الصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لا يُسَمَّى فِقْهًا؛ لأَنَّ العِلْمَ الضَّرُورِيَّ حَاصِلٌ بِكَوْنِهِمَا مِنْ دِينِ مُحَمَّد ﷺ.

الشَّرْحُ: اعلم أن الاصطلاح: وَضْع اللفظ بإزاء المعنى؛ إذ عليه الاستعمال؛ على ما نُحَقِّقُهُ فى «باب الحقيقة والمجاز».

والمراد بالعلماء: علماء الشريعة، والفقه في اصطلاحهم: «هو العلم بالأحكام الشرعية العملية...» إلى آخر التعريف المذكور في المتن.

قوله: «العِلْمُ» وهو جنْسٌ لسائر العلوم العقلية والشرعية، بتصوراتها[١] وتصديقاتها[٢]، وقد علم اختلاف الناس في كون تصوره من التَّصَوُّرَاتِ المكتسبة بالحَدِّ

---

(١) العلم إما تصور وإما تصديق؛ وذلك لأنه إما أن يكون إدراكا لماهية من حيث هى - أى: من غير التفات إلى نسبة أمر آخر إليها - أو بعبارة أخرى: ما كان كشفا وتمييزًا للشىء عن جميع الأغيار - وذلك كتصور المَلَك بأنه جسم نورانى ذو قوة وقدرة على التشكل، وتصور الإنسان بأنه حيوان ناطق - ويسمى كل هذا ومثله تصورًا ساذجًا، أى مجردًا عن الحكم - وإما أن يكون حكما، أى إدراكًا لوقوع النسبة - أو لا وقوعها كإدراك أن الله واحد، وأنه تعالى ليس ممكنًا.
هذا - وقد اتفق جمهور العلماء على أن العلم المنقسم إلى تصور وتصديق، هو علم الحوادث. وذلك لأن كلاًّ منهما يتنوع إلى ضرورى ونظرى - وعلمه تعالى لا يليق تأدبًا أن يوصف بالضرورة؛ لأنها توهم الإلجاء والقهر - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا...
كذلك لا يتصف بالنظر؛ لأن النظرى ما يكون عن موصل وكاسب. وذلك يقتضى سبق الجهل، وهو ضرورى الاستحالة فى حقه جلَّ شأنه.
فظهر من هذا: أن التصور والتصديق إنما هما قسمان للعلم الحادث فقط، فالتصور الذى هو الإدراك الخالى عن الحكم يشمل ما لا نسبة له أصلا؛ كإدراك الإنسان والنبات. وما فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق، أو إنشائية كاهدنا الصراط المستقيم، ولا تشرب ماءً ما دمت قائما، وهل جاء وقت الزوال؟، وافهم الدرس يا غلام. وشمل أيضًا النسبة الخبرية التى لم يحكم بأحد طرفيها، كالشك فى قراءة زيد، فهذه كلها وأمثالها علوم خالية عن الحكم فيقال لها: تصور ساذج.

(٢) التصديق: فقد اختلفت فيه أقوالهم، فمنهم من ذهب إلى أنه إدراك الحكم نفسه - وهو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهم الأقدمون من الحكماء.
ومنهم من قال: إن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم، وجرى على أن الحكم فعل من أفعال النفس... فلا يكون إدراكًا؛ لأن الإدراك انفعال، والفعل غير الانفعال، والقائل بذلك المتأخرون من المناطقة.
ومنهم من قال: إن التصديق هو إدراك المحكوم عليه، ويسمى الموضوع - وإدراك المحكوم به، ويسمى المحمول - وإدراك النسبة التى بين الموضوع والمحمول، وتسمى النسبة الكلامية، وإدراك أن هذه النسبةواقعة أو ليست بواقعة - وهذا هو مذهب الإمام الرازى.
فالتصديق على مذهب الحكماء بسيط، لا تركيب فى حقيقته لأنه هو الحكم وحده. =

والرَّسْم، أو من التصورات الغنية عن الاكتساب، واختار المصنِّفُ الثانى دون الأول؛ فلهذا لم يطول بذكر ما قيل فى تعريفه.

قوله: «بالأحكام» يخرج التصورات، سواء كانت حقيقيَّة؛ كالتماثل والاختلاف، أو وضعية، كالوفاق والخلاف؛ والاصطلاحِ على أن التصديق: نفس الحكم - وشرطه: التصور - المحكوم عليه؛ فيخرج عنه التصورات السَّاذجَة، أى: المجردة عن الحُكْم.

وقوله: «الشرعية» يخرج العلوم العقلية؛ كعلم الكَلَام، وعلم الطِّب، والحساب، والهندسة،والمراد بها ما يتوقَّفُ تحقُّقه على الشرع.

وقوله: «العملية» يخرج علم أصول الفقه؛ فإنه علم شرعى، وليس بعملى، أى: ليس عِلْمًا بكيفية عَمَلٍ.

وقوله: «المستدل على أعيانها» يخرج ما للمُقَلِّد من الجزُوم الاعتقادية؛ كجَزْم المُقَلِّدِ بكثير من الأحكام الشرعية، ولا يسمى فقيهًا؛ لأنه ما حصل له ذلك من دليل جَزْمى مختصٍّ بذلك العَقْد الجازم، بل حصل له ذلك عن دَلِيلٍ عامٍّ؛ وذلك لأنه إذا علم أن المُفْتِيَ أفتاه بهذا الحُكْم، وعلم أن ما أفتاه المفتى، فهو حكم الله فى حقه - فهذان العِلْمَان يستلزمان العلم بأن حكم الله فى حقه ذلك، مع أنه لا تسمى تلك العلوم فِقْهًا فى حقه؛ لما لم يكن [٣/ب] مستدلًّا على أعيانها.

وقوله: «بحيث لا يعلم كونها من الدين ضَرُورة» يخرج العلم بوجوب الصلاة(١)،

=وأما عند متأخرى المناطقة فهو مجموع التصورات الثلاثة والحكم. وأما عند الرازى فهو مجموع التصورات الأربعة التى منها الحكم. فالتصورات الثلاثة على مذهب الحكماء شروط لا أجزاء وعلى مذهب الرازى ومتأخرى المناطقة شطور وأجزاء يتكون من مجموعها التصديق.

وعلى كل لا يتحقق التصديق إلا بتحقق هذه الأمور الأربعة سواء أكانت التصورات الثلاثة شطورًا أو شروطًا.

ولكن فائدة الخلاف تظهر فى التصديق البديهى. فإن التصديق لا يوصف بالبداهة عند الرازى ومتأخرى المناطقة، إلا إذا كانت أطرافه كلها بديهية.

ويقولون فى تعريفة: «هو ما لا يحتاج إلى نظر وكسب» فإذا كان شيء من أطرافه نظريا، فإن ذلك يؤثر فى التصديق فلا يكون بديهيا.

وأما على مذهب الحكماء: فالتصديق البديهى عندهم: هو: ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر. وذلك أعم من أن يكون تصور الأطراف بديهيا أو كسبيًّا.

هذه هى الغاية: التى تنبنى على هذا الخلاف فى بساطة التصديق وتركيبه.

(١) الصلاة فى اللغة: الدعاء. قال الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣] أى: ادع لهم.

وقال الأعشى [المتقارب]: =

والصوم[١]، والحج[٢]، والزكاة[٣]؛ لأن العلم الضرورى حَاصِلٌ بكونها من دين مُحَمَّدٍ ﷺ.

=وقابلتها الريح فى دنها وصلى على دنها وارتسم

أى: دعا وكبر، وهى مشتقة من الصلوين، قالوا: ولهذا كتبت الصلاة بالواو فى المصحف.

وقيل: هى من الرحمة.

والصلوات، واحدها: صلا كعصا، وهى عرقان من جانبى الذنب، وقيل: عظمان ينحنيان فى الركوع والسجود.

وقال ابن سيده: الصلا، وسط الظهر من الإنسان، ومن كل ذى أربع.

وقيل: هو ما انحدر من الوركين.

وقيل: الفرجة التى بين الجاعرة والذنب.

وقيل: هو ما عن يمين الذنب وشماله.

وقيل فى اشتقاق الصلاة غير ذلك.

ينظر: لسان العرب: ٢٤٩٠/٤، ٢٤٩١، تهذيب اللغة: ٢٣٦/٢، ٢٣٧، ترتيب القاموس: ٨٤٧/٢.

واصطلاحا: عرفها الحنفية بأنها: أركان مخصوصة، وأذكار معلومة بشرائط محصورة، فى أوقات مقدرة.

وعند الشافعية: أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم.

وعند الحنابلة: أقول وأفعال مخصوصة، مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم.

ينظر: الاختيار: ٣٧/١، فتح الوهاب: ٢٩/١، قليوبى على المنهاج: ١١٠/١، المبدع ٢٩٨/١.

(١) الصوم لغة: مطلق الإمساك، ولو عن الكلام ونحوه.

ومنه قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمنِ صَوْمًا﴾، أى: إمساكًا وسكوتا عن الكلام ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾، وتقول العرب: فرس صائم، أى: واقف، ومنه قول النابغة الذُّبْيَانى: [البسيط]:

خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ تَحْتَ العَجَاجِ وَأُخْرَى تَعْلُكُ اللجُما

أى: خيل ممسكة عن االسير والكر والفر، وخيل غير صائمة: أى: غير ممسكة عن ذلك، بل سائرة للكر والفر. وقال أبو عبيدة: كل ممسك عن طعام، أو كلام، أو سير فهو صائم.

وعرفه الشافعية بأنه: إمساك عن مفطر، بنية مخصوصة، جميع نهار، قابل للصوم. فـ«الإمساك» هو الكف والترك.

وقوله: «عن مفطر» أى: جنس المفطر، كوصول العين جوفه، والجماع، وغير ذلك.

وقوله: «بنية مخصوصة» كأن ينوى الصوم عن رمضان، أو عن الكفارة، أو عن نذره.

وقوله: «جميع نهار» أى: بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فلا يصح صوم والليل، ولا صوم بعض النهار دون بعض، حتى إذا نوى فى غير الفرض قبل الزوال، انعطفت نيته على ما قبلها من النهار؛ بناء على المعتمد. =

.. ..

=وقوله: «قابل للصوم» هو صفة للنهار، وخرج به يوما العيدين، وأيام التشريق الثلاث، وصوم يوم الشك بلا سبب، فالإمساك فيما ذكر ليس صومًا شرعيًا.

عرفه الحنفية بأنه: عبارة عن إمساك مخصوص، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث، بصفة مخصوصة.

وعرفه المالكية بأنه: إمساك عن شهوتى البطن والفرج، فى جميع النهار بنية.

وعرفه الحنابلة بأنه: إمساك عن أشياء مخصوصة.

انظر: الصحاح: ١٩٧٠/٥، ترتيب القاموس: ٨٧١/٢، المصباح المنير: ٤٨٢/٢، لسان العرب: ٢٥٢٩/٤، الاختيار: ١٥٨، الصنائع: ١٠٥٥/٣، المبسوط: ١١٤/٣، مغنى المحتاج: ٤٢٠/١، المجموع: ٢٤٧/٦، الشرح الكبير بحاشية الدسوقى: ٥٠٩/١، الكافى: ٣٥٢/١، كشف القناع: ٢٩٩/٢، المغنى: ١٨٦/٦.

(٢) الحج: بفتح الحاء وكسرها، لغتان مشهورتان، وهو فى اللغة: عبارة عن القصد. وحكى عن الخليل: أنه كثرة القصد إلى من تعظمه.

قال الجوهرى: ثم تعورف استعماله فى القصد إلى مكة للنسك.

وقال الإمام أبو اليمن الكندى: الحج: القصد، ثم خص، كالصلاة وغيرها.

يقال: رجل محجوج؛ أى: مقصود، قال المخبل السعدى: [الطويل]

وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولاً كَثِيرَةً ... يَحُجُّونَ سِبَّ الزبرقان الْمُزَعْفَرَا

أى: يقصدونه.

وقال ابن السكيت: أى: يكثرون الاختلاف إليه. هذا هو الأصل، ثم غلب استعماله فى القصد إلى «مكة» حرسها الله تعالى.

انظر: لسان العرب: ٧٧٩/٢، المغرب: ١٠٣، المصباح المنير: ١٢١/١.

واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: قصد موضع مخصوص، وهو البيت، بصفة مخصوصة، فى وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة. عرفه الشافعية بأنه: قصد الكعبة للنسك.

عرفه المالكية بأنه هو وقوف بـ«عرفة» ليلة عاشر ذى الحجة، وطواف بالبيت سبعا، وسعى بين الصفا والمروة كذلك، على وجه مخصوص بإحرام.

عرفه الحنابلة بأنه: قصد «مكة» للنسك، فى زمن مخصوص.

انظر: الاختيار: ١٧٧، مغنى المحتاج: ٤٦٠/١، نهاية المحتاج، ٢٣٣/٣، الشرح الكبير: ٢٠٢/٢، المبدع: ٢٨٣/٣، كشف القناع: ٣٧٥/٢، أسهل المدارك: ٤٤١/١، الفواكه الدوانى: ٤٠٦/١، مجمع الأنهر: ٢٥٩/١.

(٣) الزكاة لغة: قال ابن قتيبة: الزكاة من الزكاء، وهو النماء، والزيادة، سميت بذلك؛ لأنها تثمر المال، وتنميه، يقال: زكا الزرع: إذا بورك فيه. =

لا يقال: هذا التعريف فاسد، وبيانه من وجوه:

الأول: ما ذكره المصَنِّفُ، وهو قوله: «الفِقْهُ من باب الظنون؛ فكيف جعلته علمًا[(١)]؟!».

وتحرير السؤال: أن نقول: الفقه مُسْتَفَاد من الكتاب، والسُّنة، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، وهي بأسْرِهَا مَظْنونة، فتتوقَّف على المظْنون، والموقوف على المظنون مظنون.

واعلم: أن كون القياس حجة يتوقف على الكتاب، وكذلك الإجماع، وخبرُ الواحد حجة؛ لكونه كلام الصَّادق، وهو رَسُول الله ﷺ؛ وإنما ثَبَتَ صِدْقُهُ بالمُعْجزَةِ، والمعجزةُ كتاب الله، فكتاب الله أَصْلُ الأدلة، وهو قطعي المتْنِ؛ فإن[(٢)] كلام الله قطعًا ظَنِّيٌّ

=وقال الأزهري: سميت: زكاة؛ لأنها تزكي الفقراء، أي: تنميهم، قال: وقوله تعالى: ﴿تطهرهم وتزكيهم بها﴾ [التوبة: ١٠٣] أي: تطهر المخرجين، وتزكي الفقراء.

انظر: لسان العرب: ١٨٤٩/٣، ترتيب القاموس: ٤٦٤/٢، المصباح المنير: ٣٤٦/١.

عرفها الحنفية بأنها: اسم لفعل أداء حق يجب للمال، يعتبر في وجوبه الحول والنصاب.

عرفها الشافعية بأنها: اسم لما يخرج عن مال، أو بدن على وجه مخصوص.

وعرفها المالكية بأنها: إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص بلغ نصابا لمستحقه.

عرفها الحنابلة بأنها: حق واجب في مال مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص.

انظر: شرح فتح القدير لابن الهمام على الهداية ١٥٣/٢ط شرح المهذب: ٣٢٤/٥، ومغني المحتاج: ٣٦٨/١، البيجرمي على الإقناع: ٢: ٢٧٥، نهاية المحتاج ٤٣/٣، شرح منح الجليل على مختصر الخليل ٣٢٢/١، ومواهب الجليل ٢٥٥/٢، شرح الخرشي: ١٤٨/٢، الفواكه الدواني: ٣٧٨/١، كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ١٦٦/٢.

(١) قوله: «فإن قلت: الفقه من باب الظنون، فكيف جعلته علما؟».

قال القرافي: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعا، والظن وقع في طريقه.

قال القرافي: متى قال الإمام في السؤال: لا يقال، فالسؤال عنده ضعيف؛ لأنه أتى بصيغة النفي في أوله، فلا قدم للسؤال في الثبوت.

ومتى قال: ولقائل أن يقول: فهو عنده قوي؛ لأنه ابتدأه بلام الاختصاص التي هي للثبوت، فهو متمكن القدم في الثبوت.

ومتى قال: فإن قيل، أو فإن قلت فهو عنده متقارب في البعد من ظهور الفساد، والصحة؛ لأن «إن» في لسان العرب للشك فلا تدخل ولا يعلق عليها إلا مشكوك فيه، فلا تقول: إن زالت الشمس أكرمتك؛ فلذلك قال: لا يقال: العلم من باب الظنون لقوة ضعف السؤال عنده.

ينظر النفائس: ١٣٩/١.

(٢) في «ب»: فإنه.

الدّلالة؛ لأن القَطْعَ بتعيين المراد مدْلولاً عليه من اللفظ المعين يتوقَّفُ على أمور، منها: وضع اللفظ بإزاء المعنى، ونقله، ونحوه، وتصريفه، [وعَلَى عَدَمِ الاشْتِرَاكِ، وعَدَمِ المجَاز، وَعَدَمِ النَّقْلِ]، وعلى عَدَمِ الإضمار، وعدم التخصيص، وغيره؛ على ما سيأتى بيانه مُفصَّلاً، وهذه الأمور مظنونة؛ لأنه يَدُلّ عليها بالأصل الدَّال على عَدَم الاشتراك، وعدم النقل، وعدم الإضمار، وذلك لا يفيد إلا ظَنًّا ضعيفًا، فَضلاً عن العلم، ولأن نَقْلَ اللغات ونحوها، وتصريفها - لم يثبت بالقُرآن. وإذا ثبت أن المستفاد من الكتاب والسنَّةِ مظنون، يلزم أن يكون المستفاد من الإجماع والقياس كذلك؛ لتوقفهما على الكتاب والسُّنة.

وأما الاسْتِصْحَابُ فدلالته ظنية؛ يعلم ذلك بالرجوع إلى الدليل الدَّالِّ على كونه حجة. فقد صحت هذه المقدمة.

وأما أن الموقوف على المظْنُونِ [مظنون] - فذلك ظاهر؛ وذلك لأن المظْنُونَ محتمل العدم، والموقوف على محتمل العدم محتمل العدم بالضرورة.

وقد اتضح مما ذكرناه معنى كلام المصنف: «الفقه من باب الظنون»؛ فكيف جعلته علمًا؟!» وجواب هذا السؤال سيأتى بما فيه من الإشْكَال عند فَرَاغِنا من إيراد هذه الأسئلة المَوَجَّهة على هذا التعْرِيفِ.

الثانى: أن الأحكام جَمْعٌ مُحَلى بالألف واللام، وهى للاستغراق؛ فيلزم أن يكون الفقه هو العِلْم بجميع الأحكام الشرعية، وأنَّ من لم يعلم جميع الأحكام لاَ يكون فقيهًا؛ وليس كذلك.

الثالث: أن الحد منقوض بعلم الله تعالى؛ فلا يسمى البارى تعالى فقيهًا؛ مع علمه بالأحكام على التفسير المذكور.

الرابع: هو أن قوله: «الشرعية» احتراز عن [٤/أ] العلم بالأحكام العقلية - لا يستقيم؛ لأنها أحكام شرعية أيضًا؛ لأنها أحكام الله تعالى؛ لأن الله هو جاعلها، وتحت قضائه وقدره، وكون هذه الأحكام مُدرَكةً بالعقل - لا يخرجها عن كونها أحكام الشرع.

الخامس: هو أن قوله: «العملية»: احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة، وكون خبر الواحد حجة - غير مستقيم؛ لأن هذه الأحكام أيضًا عملية؛ لأن معنى حكم الشارع بكون القياس حجة، هو أن المُكَلَّف المجتهد إذا وجد القياس فى مسألة بشرائطه - وجب

عليه العَمَلُ [بمقتضاه][(١)]، والإفتاء بموجبه؛ فهذا أيضًا متعلق بالعمل، فكيف قال: «العلم بها ليس علمًا بكيفية عمل»؛ فإنه لا يمكن أن يكون المراد بالكيفية ههنا صفة حقيقية تابعة للعمل بفعل المُكَلَّف كما اعترف به.

بل المراد خصوص حكم الشرع في ذلك، وكما أن علم الفقيه بأنه متى زنَا شخصٌ مُكَلَّفٌ، يجب على الإمام أن يقيم عليه الحد - علمٌ بكيفية عمل، ومتعلق بالعمل -: فكذلك علمه بأن المجتَهِد إذا وجد إجماع الأمة في صورة لا يجوز له مخالفته، وأنه متى وجد القياس على المنصوص عليه بشرائطه - لا يجوز [له] مخالفته، ويجب عليه العمل بمقتضاه، والإفتاء بموجبه -: علم بكيفية عمل، ومتعلّق [بـ] العمل؛ فكان العلم بذلك علمًا بالأحكام الشرعية العملية، ولا يصح ما ذكره من الاحتراز.

السَّادِسُ: يتوجه على قوله: «المستدل على أعيانها»: احتراز عمّا للمقلد من العلوم؛ وإيراده ههنا من وجهين:

أحدهما: أن المُقَلِّد لا علم له بما قلّد فيه، فإن اعتقاده الحاصل من التقليد لا يسمى علمًا، وقد شرح ذلك في سائر الكتب، والمؤلِّفُ أيضًا معترف بذلك في تقاسيمه؛ فإنه جعل اعتقاد المقلّد قسيمًا للعلم؛ حيث قال: إن كان لموجب، فذلك الموجب إمّا كذا... وسمى جميع الأقسام علومًا، ثم قال: «وأما الذى لا يكون لموجب، فهو اعتقاد المقلد»، وقال أيضًا بعد ذلك: «فإن كان مطابقًا للمعتقد، كان علمًا، أو تقليدًا على التفصيل المتقدم»[(٢)]، وهو تصريح منه بأن التَّقلِيد ليس بعِلْم، وإذا كان كذلك، فنقول: لما قال في حد الفقه: «إنه علم»، فقد خرج عنه اعتقاد المقلّد؛ لأنه ليس بعلم، وإذا خرج بقيد العلم، فلا حاجة إلى الاحتراز عنه بقَيْدٍ آخر.

وثانيهما: هو أن الأحكام التى يعتقدها المقلّد مستدَلٌّ على أعيانها في الجملة، وإن لم يكن من جهته مستدلاً عليها، فإن كون الشيء مستدلاً على عينه يكفي فيه كونه مستدلاً على عينه في الجملة، وإن لم يكن ذلك من جهته، وهذه الأحكام مستدل عليها من جهة المفتي، وعند ذلك يوجد الحد بتمامه في اعتقاد المقلّد؛ فوجب أن يكون فِقْهًا.

وفيه نظر آخر؛ لأن هذه الأحكام [٤/ب] ليست مستدلاً على أعيانها، بل على أصنافها أو على أنواعها.

---

(١) سقط في «ب».

(٢) في «أ»: المقدم.

السَّابع: يتوجه على قوله: «بحيث لا يعلم كونها من دين محمد ﷺ بالضرورة»: وذلك احتراز من العلم بوجوب الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة؛ لأن العلم الضرورى حاصل بكونها من[1] دين محمد ﷺ »؛ وذلك لأنه إن عنى بقوله: «العلم بكونها من دين محمد ﷺ ضرورى»: سواء كان ذلك فى ابتداء الإسلام، أو بعد اشتهار مواجبه - فليس كذلك؛ فإنه فى ابتداء الإسلام لم يكن كذلك، بل كان مَن أسلم لم يَجب أن يكون عالمًا بوجوب أصل الصلاة والصوم، بل كان يؤمر بهما، ويعلم أصله وكيفيته. وأما بعد أن استقر الدين، واشتهرت مواجبه، وتواتر من قوم إلى قوم - صار العلم بذلك ضروريا؛ لكن هذا لا يمنع أن يكون من الفقه؛ لأن العلم بكل ذلك مستفاد من الكتاب والسُّنة بالنظر بعد ثبوت النبوة، وعصمة النبى ﷺ، فلماذا لا يكون من الفقه؟! ولو كان الأمر كما ذكره، لخرج العلم بأكثر الأحكام عن أن يكون فقهًا؛ وذلك لأن حُرْمة القَتْل، والزنا، والسرقة، والغَصْب معلومةٌ بالضرورة من شريعة محمد ﷺ؛ [فَـ] وجب ألا تكون هذه الأحكام من الفقه؛ وذلك باطل؛ لأن هذه المسائل هى الأصلية فى الفقه، والعلمُ بغيرها مفرَّعٌ عليها، فأول ما يتفقه الإنسان إنما يتفقه بالعلم بهذه المسائل، فكيف يحكم أنه ليس من الفقه.

الثامن: هو أنه إن أراد بـ«الحكم الشرعى» ههنا: ما ذكره من خطاب الشرع بالاقتضاء والتخيير - كان قيد «العملية» زائدا لا حاجة إليه؛ لأن الاقتضاء والتخيير لا يتصور إلا فى الأعمال. فإن لم يرد به ذلك، بل أراد به كل ما كان حكما لله - وقد تعلق الأعمال؛ ككون هذه الحركة ضارة للبدن، والأخرى نافعة، وكون هذا الشرب ضارًّا، وكون الأكل نافعًا -: فكل ذلك أحكام شرعية عملية مجعولة لله تعالى، فقد وجد سائر القيود، والعلم منها ليس من الفقه فى شئ.

التاسع: هو أن ما ذكره من الحد قد يُوَجَّهُ بدون المحدود؛ فلا يكون حَدًّا.

بيان ذلك: هو أن من تصور ماهية[2] الوجوب، والحَظْر، والإباحة، والندب، والكراهة، وصدَّق بأنها أحكام ثابتة لأفعال المُكَلَّفين - فقد حصل له العلم بالأحكام

---

(١) فى «ب»: عن.

(٢) الماهية: تطلق غالبا على الأمر المتعقل، مع قطع النظر عن الوجود الخارجى، والأمر المتعقل من حيث إنه مقول فى جوابِ «ما هو» يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته فى الخارج يسمى: حقيقة، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهرا.

انظر: التعريفات للجرجانى ص (٢٠٥).

الشرعية العملية المستدل على أعيانها؛ بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة، ثم هذا ليس بِفِقْهٍ، بل هذا جزء من أصول الفقه.

وأما بيان أنه متى كان كذلك لم يكن ما ذكره هو الفقه - فذلك ظاهر.

وأما صاحب «المعتمد»[(١)]، فقد ذكر في كتابه: «بأنه جملة من العُلُوم بأحكام شرعية»؛ وهو فاسد؛ لأنه يبطل بالعلم بأصول الفقه، وبما يعلم كونه [٥/أ] من دين محمد ﷺ بالضرورة وبعلم الله تعالى بالأحكام الشرعية.

وذكر إمام الحَرَمَيْنِ[(٢)] في كتاب «البرهان»: «أنه عبارة عن العلم بأحكام التكليف». وقريب من هذا ما ذكره صاحب «المسْتَصْفَى»[(٣)]؛ وهما ضعيفان.

العاشر: أن قوله: «[المستدل][(٤)] على أعيانها» يخرج الأحكام المستدل على نوعها أو صنفها؛ وقد نَبَّهْنَا عليه قَبْلُ.

والجواب عن الأول: مذكور في المتْن، فلنشرحه أولاً، ثم نُبَيِّنُ ما فيه من الخَلَلِ:

قال المصنف مجيبا عنه: «إذا غلب على ظَنِّ المجتهد مُشَارَكَةُ صورة النِّزاعِ لموضع الإجماع في مَناط الحكم - قطع بوجوب العمل، فالحكم معلوم قَطْعًا، والظن واقع في طريقه»؛ وحاصله يعود إلى أن الحكم نتيجة مقدمتين [عِلْمِيَّتَيْنِ][(٥)]، ونتيجة المقدمات العلمية عِلْم: أما الأولى من المقدمتين: فهي أن الحكم غالب على ظن المجتهد؛ وهي مقدمة وجدانية علمية.

---

(١) ينظر المعتمد (١/٤).

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام الحرمين، أبو المعالي بن أبي محمد الجويني، ولد سنة ٤١٩هـ، وتفقه على والده، وقعد للتدريس بعده، وحصل أصول الدين وأصول الفقه على أبي القاسم الإسفراييني الإسكاف، وصار إمامًا، حضر درسه الأكابر، وتفقه به جماعة من الأئمة.

قال السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق، ومن تصانيفه النهاية والغياثي والإرشاد، وغيرها. مات سنة ٤٧٨هـ.

ينظر: طبقات ابن قاضي شبهة ١/٢٥٥، طبقات السبكي: ٣/٢٤٩، وفيات الأعيان: ٢/٣٤١، والأنساب: ٣/٤٣٠، شذرات الذهب ٣/٣٥٨، النجوم الزاهرة، ٥/١٢١، ومعجم البلدان ٢/١٩٣.

(٣) ينظر المستصفى (١/١٢).

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «أ».

وأما الثانية: فقولنا: كلما غلب على ظن المجتهد، قطع بوجوب العمل؛ وهى مقدمة إجماعية. وينتج تركيبهما كَوْنَ وُجُوب العمل بما غلب على ظنه مقطوعًا به عند المجتهد؛ وهذا الجوابُ ضَعِيفٌ.

وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الصُّغْرَى إن صحت، تقرر الإشكال؛ لأنه إذا كان الحكم غالبًا على ظَنِّ المجتهد، استحال أن يكون ذلك الحكم فى ذلك الوقت معلومًا له؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن لشخص واحد، فى شىء واحد، فى وقت واحد؛ وهذا واضح غاية الوضوح، فإن فسدت الصغرى، فظاهر.

الثانى: فلأنا نمنع كون الكبرى مقدمة علمية، والإجماع لا يفيد العلم؛ على ما تقرر من توقفه على المظنون، والمصنِّف معترف بذلك؛ فإن الإجماع عنده دليل ظنى.

الثالث: هو أن نتيجة المقدمتين بعد تسليمهما هو القطع بوجوب العمل عند المجتهد، أى: بما يغلب على ظَنِّ المجتهدِ أنه حكم الشرع، وذلك غير الفقه المحدود، وبالجملة: عامة ما يدعى فى ذلك: أن الشارع نصب الظن الوجدانى أمارة عقلا على حصول القطع بوجوب العمل للمجتهد؛ وذلك مسلم. والكلام فى كون الحكم معلومًا، ولا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن: العلمُ بالحكم الغالب على الظن؛ فالنزاع فيه. وإن قطع بأن حكم الله كذا عنده – فلا ينفعه؛ فإن القطع أعم من العلم؛ وذلك لأنه حاصل للمقلد، والعالم، فكل عالم قاطع، ولا ينعكس، وإذا ثبت أنه أعم؛ فلا يلزم من الأعم الأخص؛ فالعلم ينافيه الظن جزما، فالقطع بوجوب العمل بما غلب على الظن لا يتنافيان، بل الواقع اجتماعهما.

فإن قيل: «الحكم الشرعى ثابت بالإجماع؛ لأن البعض مجمع عليه، وذلك ظاهر، والبعض الآخر – وإن كان مختلفًا فيه-ولكن العلماء اتفقوا على أن حكم الله على كل مكلف مجتهد، ومن يقلده -: ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه [٥/ب]؛ فقد صار أيضًا ما وقع فيه الاختلاف ثابتًا أيضًا بالإجماع عند غلبة ظَنِّ المجتهد، أو نقول: إن حكم الله تعالى معلوم قطعًا؛ وذلك لأن كل حكم ثابت بمقدمتين قَطْعِيَّتَيْنِ، ومهما كان كذلك، كان معلومًا قطعًا: الصغرى وجدانية، والكبرى إجماعية، وهى تفيد القطع، ولزوم النتيجة عن المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما – ظاهر»:

قلنا: الحكم إذا كان ثابتًا بالإجماع فى المسائل المتفق عليها عند العلماء، فلا سبيل إلى إنكار الإجماع فيه، ولكن الإجماع لا يفيد العلم عند المصنف؛ فلا يمكن دعوى العلم فى هذا القسم على رأى المصنف واختياره؛ فيمتنع حصول العلم فى هذا القسم، أو نقول: صحة هذا الجواب مع ما قرره فى كتاب الإجماع: أنه لا يفيد العلم - مما لا يجتمعان؛ وهذا ظاهر جدًّا.

وأما القسم الثانى من الأحكام، وهى المسائل الاجتهادية المختلف فيها بين العلماء - فلا سبيل إلى تحقيق العلم فيها بالتفسير المصطلح عليه، وقد سبق بيانه.

وأما قوله: «الإجماع منعقد على وجوب العمل بما غلب على ظنه»:

قلنا: المجمع عليه وجوب العمل بما غلب [على] ظنه، لا نفس الحكم المختلف فيه، ووجوب العمل بما غلب على الظن غير الحكم الغالب على الظن، وأين أحدهما من[1] الآخر؟!

وكيف يتصوَّر أن يصير الحكم الداخل مجمعًا عليه، وهو بعينه مختلف فيه بين أهل الإجماع؟!

ثم نقول: لو كانت المسائل الاجتهادية معلومة - لزم أن يكون الشافعى[2] عالما

---

(١) فى «د»: عن.

(٢) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف جد النبى ﷺ، وشافع بن السائب هو الذى ينسب إليه الشافعى لقى النبى ﷺ فى صغره، وأسلم أبوه السائب يوم بدر، فإنه كان صاحب راية بنى هاشم، وكانت ولادة الشافعى بقرية من الشام يقال لها غزة، قاله ابن خلكان، وابن عبد البر. وقال صاحب التنقيب (بمنى) من مكة، وقال ابن بكار «بعسقلان»، وقال الزوزنى: «باليمن»، والأول أشهر، كان ذلك فى سنة خمسين ومائة، وهى السنة التى مات فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله، حمل إلى مكة وهو ابن سنتين ونشأ بها، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم بن خالد مفتى مكة، فأذن له فى الإفتاء وهو ابن خمسة عشر سنة، فرحل إلى الإمام مالك ابن أنس بالمدينة، فلازمه حتى توفى مالك رحمه الله، ثم قدم بغداد سنة خمسة وتسعين ومائة وأقام بها سنتين، فاجتمع عليه علماؤها وأخذوا عنه العلم، ثم خرج إلى مكة حاجا، ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة، فأقام بها شهرين أو أقل، فلما قتل الإمام موسى الكاظم، خرج إلى مصر فلم يزل بها ناشرا للعلم، وصنف بها الكتب الجديدة، وانتقل إلى رحمة الله تعالى يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين ودفن بالقرافة بعد العصر فى يومه. =

بثبوت هذا الحكم، فى هذا الوقت، بالنسبة إلى الشخص الواحد المعيَّن، وأبو حنيفة[١] يكون عالمًا بنقيضه، أو نقول: بلا ثبوته فى هذا الوقت، بالنسبة إلى ذلك الشخص بعينه، وذلك مع مراعاة ما يوجب اتحاد ما يشترط فى ذلك؛ وذلك محال؛ لاستحالة كون الشىء وبعضه معلومًا لشخص، بل يلزم ذلك بالنسبة إلى شخص واحد؛ ولكن فى زمانين، كالأقوال القديمة والجديدة؛ وهذا مما لا يمكن التزامه أصلاً.

فالحاصل: أنه لا يمكن تقرير كون الأحكام الشرعية بأَسْرِها معلومةً[٢]، مع مراعاة القوانين المقررة فى هذا الكتاب من تفسير العلم والظن، وكون الإجماع لا يفيد القطع؛ وكل ذلك قرره المصنف؛ فلا يستقيم هذا الجواب منه أصلاً، ولا يستقيم فى نفس الأمر؛ لصحة ما قرره فى نفس الأمر.

وعن الثانى: أنه لابد من اعتبار قيد آخر، وقيد اعتبره بعضهم، فقال: «الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية؛ عن نظر واستدلال»، وإن كان النظر والاستدلال ليس من الله تعالى؛ بل ذلك من المجتهد - فيصدق عليها أنها عن نظر واستدلال؛ وهذا الإشكال فيه نظر.

نعم لو قال أحدهما: «الحاصل بالنظر» كان دافعًا لهذا الوهم، ولا حاجة إلى الجمع

=ينظر: ابن هداية الله ص ١١ وسير أعلام النبلاء (١٠/١)، التاريخ الكبير: ٤٢/١ طبقات الحفاظ ص١٥٢ تذكرة الحفاظ ٣٦١/١.

(١) النعمان بن ثابت، التيمى بالولاء، الكوفى، أبو حنيفة إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. قيل: أصله من أبناء فارس. ولد ونشأ بالكوفة سنة ٨٠هـ، وكان يبيع الخز ويطلب العلم فى صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. وأراده عمر بن هبيرة (أمير العراقيين) على القضاء، فامتنع ورعا. وأراده المنصور العباسى كذلك على قضاء ببغداد فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فحبسه إلى أن مات. وكان قوى الحجة، من أحسن الناس منطقًا، قال الإمام مالك يصفه: رأيت رجلا لو كلمته فى هذه السارية أن يجعلها ذهبا لقام بحجته. وكان كريمًا فى أخلاقه، جوادًا، حسن المنطق والصورة، جهورى الصوت، إذا حدّث انطلق فى القول، وكان لكلامه دوىّ، وعن الإمام الشافعى: الناس عيال فى الفقه على أبى حنيفة. له مسند فى الحديث جمعه تلاميذه، والمخارج فى الفقه، صغير. توفى ببغداد سنة ١٥٠هـ.

ينظر الأعلام: ٣٦/٨، تاريخ بغداد ٣٢٣/١٣ - ٤٢٣، وابن خلكان ١٦٣/٢، والنجوم الزاهرة ١٢/٢ والبداية والنهاية ١٠٧/١٠ والجواهر المضيئة ٢٦/١.

(٢) فى «ب»: معلوما.

بين [٦/أ] النظر والاستدلال، بل الاستدلال كاف. وأجاب بعضهم عن هذا بأن قال: «المراد منه التهيؤ والاستعداد»؛ وهو ضعيف؛ لحصوله للصغير، وهو لو حمل ذلك على الاستعداد إن تكاملت فيه شرائط الاجتهاد وأسبابه -كان أحسن؛ فإن هذا قادر على الاستنباط متى أراد، وإن لم يستنبط قط، ومنهم من اكتفى باستنباط ثلاثة أحكام، ومنهم من اكتفى باستنباط حكم واحد.

وعن الثالث: أن نقول: الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية؛ إذا حصلت عن استدلال؛ وبه اندفع النقض المذكور. وهذا الحد هو الذى نختاره، ونزيد فيه قيدًا آخر، فنقول: «والظن الحاصل عن الأمارة»؛ وذلك لما بينا أن جميع الأحكام ليست معلومة؛ بل بعضها معلوم، وبعضها مظنون؛ على ما نلخصه بعد.

وعن الرابع: أن المراد بـ«الشرعية»: ما يتوقف معرفتها على الشرع دون العقل؛ وبه اندفعت الأحكام العقلية.

والخامس: جوابه تفسير قوله: «علم بكيفية عمل»؛ فلا يرد ذكره.

والسادس: لا جواب له إلا إذا حمل لفظ «العلم» المذكور فى حد «الفقه» على الجزم المطابق للأعم من العلم والتقليد، وهذا الحمل مما يشوش الاصطلاح؛ فلا يصار إليه.

وأما ما يرد على لفظ «المستدل على أعيانها» فجوابه أن كلام المصنِّف هكذا: «للمستدل على أعيانها» بلامين موصولتين، ففصل بينهما بعض النساخ، واستمر، وحاصله: أن ذلك ليس فى الأصل بألف مفصول، بل بلامين موصولتين.

وهذا اعتذار حسن، ومنهم من زاد قيدًا آخر، فقال: «من جهته».

وعن السابع: أنا نختار القسم الثانى.

قوله: «يخرج من الفقه جملة منها»:

قلنا: نعم، ولكن بحكم الاصطلاح الأصولى، ولا مانع منه إلا مجرد استبعاد.

وعن الثامن: أنه أراد بالحكم الشرعى [الأعم من الشرعى] العملى، أو الشرعى العلمى؛ فيدخل فيه أصول الفقه، فيجب الاحتراز بقيد «العملية»، ولا نريد به ما يدخل فيه كون الحركة ضارَّة أو نافعة.

وعن التاسع: أن المراد بالأحكام: [الأحكام] الجزئية، فإن شئت صرَّحتَ به فى الحد.

وعن العاشر: أن المراد بأعيانها: الحقيقة النوعية، أو الصنفية.

«**تنبيه**»: اعلم أن الحد الذى ذكره المصنف محتم؛ فإنه توجه عليه شكوك لا مدفع لها، إلا بأخذ قيد آخر زائد فى الحد، وإذا اعتبر ذلك القيد، اندفع الإشكال المذكور.

ولكن لم يكن ذلك تصحيحًا للحد الأول؛ وذلك لأن الصحيح، وهو الذى لم يرد عليه ما ورد على الأول؛ وذلك هو الثانى المقيَّد بذلك القيد الدافع له دون الأول، والحد الصحيح ما نبهنا [٦/ب] عليه، وهو قولنا: «الفقه هو: العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية إذا حصل عن استدلال، أو الظن الحاصل عن الأمارة».

وإذا اتضح ذلك، فنقول: إن من الأحكام ما ثبت بأدلَّة حصل العلم بمقتضاها، وذلك فى الأحكام الثابتة بنصوص توفرت القرائن [الحالية][1] أو المقالية على اندفاع الاحتمالات المتعارضة عنها، وذلك بانحصار تعين المدلول فى واحد، وتلك الأحكام أحكام شرعية معلومة، ومن الأحكام ما ثبت بأخبار آحاد، أو نصوص كتاب، ولم نقصد ما يدفع تلك الاحتمالات العشرة؛ وحينئذ نقول: تلك الأحكام مظنونة لا معلومة.

هذا هو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه.

والذى يؤيد ما ذكرنا: [أن الأحكام][2] بأسرها لو كانت معلومة - لما انقسمت الطرق إلى الأدلة، والأمارة، ولما كان فى هذا التقسيم فائدة أصلاً، ولما انتظم قولهم: «المقدِّمات بأسرها: إن كانت علمية، فالنتيجة علمية، وإن كانت ظنية، فالنتيجة ظنية، وإن كان بعضها علميًّا، والبعض ظنيًّا، فالنتيجة ظنية».

قال المصنف: وَأَمَّا أُصُولُ الفِقْهِ، فَاعْلَمْ: أَنَّ إِضَافَةَ اسْمِ المَعْنَى تُفِيدُ اخْتِصَاصَ الْمُضَافِ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ فِى الْمَعْنَى الَّذِى عُيِّنَتْ لَهُ لَفْظَةُ الْمُضَافِ؛ يُقَالُ: هَذَا مَكْتُوبُ زَيْدٍ، والْمَفْهُومُ مَا ذَكَرْنَاهُ.

وعِنْدَ هَذَا نَقُولُ: أُصُولُ الفِقْهِ: عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ طُرُقِ الفِقْهِ عَلَى سَبِيلِ الإِجْمَالِ، وكَيْفِيَّةِ الاسْتِدْلالِ بِهَا، وكَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا.

فَقَوْلُنَا: «مَجْمُوعِ» احْتِرَازٌ عَنِ البَابِ الواحِدِ مِنْ «أُصُولِ الفِقْهِ»؛ فَإِنَّهُ - وَإِنْ كَانَ مِنْ

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط من «أ».

أُصُولِ الفقْهِ - لَكِنَّهُ ليس أُصُولَ الفقْهِ؛ لأَنَّ بَعْضَ الشَّيْء لا يَكُونُ نَفْسَ ذَلِكَ الشَّيْءِ.

وَقَوْلُنَا: «طُرُقِ الفِقْهِ»: يَتَناوَلُ: الأَدِلَّةَ والأَمَارَاتِ.

وَقَوْلُنَا: «عَلَى طريقِ الإِجْمَالِ»: أَرَدْنَا به: بَيَانَ كَوْنِ تِلْكَ الأَدِلَّةِ أَدِلَّةً؛ أَلا تَرَى أَنَّا إِنَّمَا نَتَكَلَّمُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ فِي بَيَانِ أَنَّ الإِجْمَاعَ دَلِيلٌ؟! فَأَمَّا أَنَّهُ وُجِدَ الإِجْمَاعُ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ، فَذَلِكَ لا يُذْكَرُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ.

وقَوْلُنَا: «وَكَيْفِيَّة الاسْتِدْلالِ بِهَا»: أَرَدْنَا بِهِ: الشَّرَائِطَ التِّي مَعَهَا يَصِحُّ الاسْتِدْلالُ بِتِلْكَ الطُّرُقِ.

وَقَوْلُنَا: «وَكَيْفِيةِ حَالِ المُسْتدِلِّ بهَا»: أَرَدْنَا به: أَنَّ الطَّالبَ لِحُكْمِ الله تَعَالَى: إِنْ كَانَ عَامِّيًا، وَجَب أَنْ يَستَفْتِيَ؛ وإِنْ كَانَ عَالِمًا، وَجَبَ أَنْ يَجْتَهِدَ؛ فَلا جَرَمَ: وَجَبَ فِي أُصُول الْفِقْهِ: أَنْ يُبْحَثَ عَنْ حَالِ الفَتْوَى، والاجْتِهادِ، وَأَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ هَل هُوَ مُصِيبٌ، أَمْ لا.

الشرح: اعلم أن قوله: «اختصاص اسم المعنى» لا فائدة في لفظة «المعنى»؛ فإن الإضافة تفيد الاختصاص، سواء كان ذلك اسم معنى، أو اسم عين، وأنا أعتذر عن هذا الاستدراك بوجهين:

أحدهما: أن احتراز المصنّف باسم المعنى عن الأعلام؛ فإنها لا تفيد إضافتها الاختصاص؛ فإنها لا تضاف وهي أعلام، بل إذا نكرت، خَرَجَتْ عن العلمية.

وإذا ثبت أنها لا تضاف، فلا تفيد إضافتها الاختصاص؛ لأن إفادة إضافتها الاختصاص فرع جواز إضافتها وهي أعلام، وذلك باطلٌ؛ فلا تفيد إضافتها الاختصاص.

والثاني: أن سبب تخصيص الإضافة باسم المعنى، هو أن المقصود من ذكر هذه القاعدة ليندرج فيها إضافة الأصول؛ فالنظر في هذه الطرق يفضي إلى الفقه؛ فليزم أن تكون أصول الفقه فقهًا، وذلك باطل؛ فإن الفقيه هو الذي ينظر في الطرق نظرًا صحيحًا؛ حتى يحصل له العلم أو الظن بالأحكام الشرعية؛ وحينئذ: يتحد أصول الفقه والفقه.

فإن قيل: «الفرق دافع لهذا؛ لأن نظر الأصوليّ في هذه الأدلة، على سبيل الإجمال، وأما نظر الفقيه، فهو على سبيل التفصيل»:

قلنا: لما جعل أصول الفقه عبارة عن طرق الفقه، وطرق الشىء ما يفضى النظر فيه إلى العلم بما هو طريق إليه، فبعد ذلك نقول: الفقه [٧/أ] إما أن يكون علمًا بأحكام الشرع علمًا إجماليًّا، أو تفصيليًّا:

فإن كان الأول، لزم أن يكون العالم بأصول الفقه عالمًا بالفقه، ولا يدفع القيد المذكور.

وإن كان الثانى، لزم أن تكون الطرق التى ينظر فيها الأصولى أيضًا تفصيلية، وإلا فلا يكون النظر فيها مفضيًا [إلى العلم بالفقه][(١)].

والجواب عن هذا الإشكال: أنَّا نختار القسم الثانى.

قوله: «يلزم أن تكون الطرق التى نظر فيها الأصولى تفصيلية»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «وإلا فلا يكون النظر فيها مفضيًا إلى العلم بالفقه» - ممنوع؛ وذلك لجواز أن يكون الأصولى ناظرًا فى كون القياس الكلى المقرون بشرائطه حجة، والفقيه ينظر فى قياس جزئى فى مسألة جزئية، فإذا وجد ذلك بشرائطه فى مسألة جزئية، لزم وجود ما هو حجة فيها؛ ضرورة وجود الكلى فى ضمن الجزئى[(٢)]، والمراد به: الكلى[(٣)]

---

(١) فى «أ» بالعلم إلى الفقه.

(٢) فهو الذى يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين، مثل الأعلام، فإن العقل يمنع فرض صدقها على كثيرين، إذ كل علم ملحوظ فيه عند الوضع التشخص الذى لا ينطبق على غيره.
فإن قيل: إن الجزئى بهذا المعنى يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلى؛ إذ هذا التعريف له يصدق على كثيرين، مثل محمد وعلى وبكر وغيرهم. وكل ما صدق على كثيرين فهو الكلى، فيكون الجزئى كليا، ويجاب بأن الجزئى له حالتان: إن نظر إلى معناه فهو كلى ولا مانع من ذلك، وإن نظر إلى أفراده فهى جزئيات وليست كليات، إذ كل فرد منها لا يصدق على كثيرين. وهنا فى مقابلة الكلى ينظر فيه إلى أفراده.
هذا ويطلق الجزئى على معنى أوسع من المعنى الأول، ويعرف بأنه ما اندرج تحت كلى فيشمل الأعلام؛ فإنها مندرجة تحت إنسان، ويشمل إنسانًا، فإنه مندرج تحت حيوان، ويشمل الحيوان فإنه مندرج تحت الجسمْ النامى.
ويسمى الجزئى بهذا المعنى الواسع: الجزئى الإضافى، وهو أعم من الجزئى بالمعنى الأول، وهو ما لا يصدق على كثيرين الذى هو الجزئى الحقيقى، فتحصل مما تقدم أن الكلى حقيقى وإضافى.

=

.. ..

=والحقيقى أعم من الإضافى؛ إذ الحقيقى هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فيشمل كما عرفت ستة أقسام.

والإضافى هو ما صدق بالفعل على كثيرين، فلا يشمل إلا قسمين فقط.

الجزئى أيضا حقيقى: وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فلا يشمل إلا الأعلام.

والإضافى: ما اندرج تحت كلى، فيشمل الأعلام والكليات المندرجة تحت كلى. فالحقيقى فى الجزئى أخص من الإضافى، بعكس ما للكلى؛ إذ الحقيقى فيه أعم من الإضافى.

(٣) الكلية والجزئية من صفات المعانى؛ كما أن الإفراد والتركيب من صفات الألفاظ: فللكلى: اعتبارات ثلاثة: كلى منطقى، كلى طبيعى، كلى عقلى.

فمفهوم الكلى يسمى كليا منطقيا، وهو الذى لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، أو هو الصادق على كثيرين على الرأيين المتقدمين فى مفهوم الكلى، فهذا المفهوم الكلى هو الكلى المنطقى الذى يعنى به فى المنطق، وهو عام يصدق على أفراد كثيرة، مثل الإنسان والحيوان، والناطق والضاحك والماشى، وهذه الأفراد عرضت لها الكلية، فهى معروضة لمفهوم الكلى؛ لأنه يصدق عليها، وهذا المعروض من أفراد الكلى يسمى كليا طبيعيا، أى: منسوبا إلى الطبيعة والحقيقة. ولا شك أن كل فرد من أفراد الكلى حقيقة فى نفسه.

ومن المعلوم أن مفهوم الكلى المنطوق غير مفهوم أفراده التى صدق عليها؛ إذ مفهوم الكلى هو الصادق على كثيرين، ومفهوم الإنسان حيوان ناطق ومفهوم الحيوان هو الجسم النامى الحساس، وكذا يقال فى مفهوم الناطق والضاحك والماشى.

والمجموع المركب من الكلى المنطقى والطبيعى هو الكلى العقلى؛ لأنه لا يوجد إلا فى الذهن والعقل، فهذه هى الاعتبارات للكلى.

وتجرى هذه الاعتبارات أيضا فى أنواع الكلى التى هى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام.

فمفهوم الجنس جنس منطقى، وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة، وما صدق عليه هذا الجنس من الحيوان والنامى، والجسم والجوهر يسمى جنسًا طبيعيًّا، والمركب من الجنس المنطقى الطبيعى يسمى جنسًا عقليًّا، وكذا يقال فى النوع، فمفهومه نوع منطقى، ومعروضه من الإنسان والفرس والأسد نوع طبيعى، والمركب من النوع المنطقى والطبيعى نوع عقلى، وقس على هذا بقية الكليات الخمس.

وقد اختلف المناطقة فى وجود الطبيعى وعدم وجوده، فمن قائل: إنه لا وجود له أصلا لا استقلالاً ولا تبعًا، ومن قائل: إنه موجود تبعاً لوجود أشخاصه، فإن أشخاصه موجودة فى الخارج، والكلى جزء منها، وجزء الموجود موجود.

مثلا الإنسان المعروض للكلى المنطقى موجود تبعًا لوجود أفراده المشخصة؛ مثل محمد وعلى وبكر، وكل شخص مركب من الإنسان والتشخيص، ومن قائل: إن وجودى الكلى الطبيعى=

الطبيعى، وقد عرفته فى المنطق، وهذا ظاهر غاية الظهور، فاندفع [به][١] الإشكال.

«**تنبيه**»: اعلم أن الأصولى ينظر فى كون القياس حجة أم لا، والفقيه ينظر فى وجود القياس الجزئى الذى هو حجة فى هذه المسألة، أو عدم ذلك؛ لوجود الفرق.

أما قوله: «كيفية حال المستدل بها» - [فـ] فيه نظر؛ وذلك لأن حال المستدلِّ من كونه عاميًّا أو مجتهدًا - خارج عن نفس الدليل قطعًا، فكيف يجعل حال المستدل أصلاً للفقه؟

ويجاب عنه: أنه لما وجب البحث عنها فى هذا الفن الملقب بـ«أصول الفقه» - شمله الاسم.

* * *

=وجود ظلى؛ لأنه يماثل صور أفراده الموجودة فى الخارج، فهو كالصورة فى المرآة أو كالظل للإنسان أما المنطقى والعقلى فلا وجود لهما إلا فى الذهن باتفاق.

(١) سقط فى «أ».

الفَصْلُ الثَّانِى
فِيمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ أُصُولُ الْفِقْهِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ

قال المصنّف – رضى الله عنه –: لَمَّا كَانَ أُصُولُ الْفِقْهِ عِبَارَةً عَنْ: مَجْمُوعِ طُرُقِ الفقه، وَالطَّرِيقُ هُوَ الَّذِى يَكُونُ النَّظَرُ الصَّحِيحُ فِيهِ مُفضيًا: إِمَّا إِلَى الْعِلْمِ بالمَدْلُول، أَوْ إِلَى الظَّنِّ به، وَالَمدْلولُ هُنا: هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِىُّ –: وَجَبَ عَلَيْنَا تَعْرِيفُ مَفْهُومَاتِ هَذِهِ الأَلْفَاظِ، أَعْنِى الْعِلْمَ وَما ذُكِرَ مَعَهُ.

ثُمَّ مَا كَانَ مِنْهَا بَيِّنَ الثُّبُوتِ، وكَانَ غَنِيًّا عَنِ الْبُرْهَانِ، ومَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، وَجَبَ أَنْ يُحَالَ بَيَانُهُ عَلَى الْعِلْمِ الْكُلِّىِّ النَّاظِرِ فِى الْوُجُودِ وَلَواحِقِهِ؛ لأَنَّ مَبَادِئَ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ، لَوْ بُرْهِنَ عَلَيْهَا فِيهَا، لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَال.

الشرح: اعلم أن هذا الفصل معقود لبيان أن الحاجة داعية إلى تعريف العلم[1]

---

(١) العلم من قبيل المشترك اللفظى والذين عنوا بالبحث فيه من العلماء وتصدوا له ماهية وتقسيما طائفتان:

الأولى: طائفة الحكماء، وأعنى بهم الفلاسفة القدماء، وكل من نحا نحوهم من فلاسفة المسلمين: كالفارابى وابن سينا، وهم الذين تناولوا الأشياء بحثا على قدر الطاقة البشرية، وجعلوا من ضمن ما وصلوا إليه من بحثهم قانونًا كليا، أسموه بالمنطق، يستعملونه للوصول إلى حقيقة من الحقائق.

فهو عمدتهم، وإليه مرجعهم. يرجعون إليه، ويقيسون به ما يشاءون أن يحصلوه ويثبتوه فليس لهم من مرجع غيره ولا معول يعولون عليه سواه.

والثانية: طائفة المتكلمين وهم العلماء الإسلاميون، الذين اتخذوا القرآن الكريم وما ورد فيه من العقائد نصب أعينهم وتصدوا لها تمحيصا وإثباتا على طريق البحث المنطقى.

فالطائفه الأولى: طائفة الحكماء: ترى أن العلم هو الصورة الذهنية، سواء أكانت هذه الصورة صورة شىء من غير حكم عليه بنفى أو إثبات.

ويسمون هذا القسم تصورًا ساذجًا.أم كانت هذه الصورة لحكم، سواء أكان راجحًا، أم مرجوحا، طابق الواقع، أم لم يطابق، ويسمون هذا القسم تصديقًا.

فالعلم عندهم: يشمل التصور والتصديق، والظن والشك حتى الوهم والجهل المركب، لأنها كلها يصدق عليها أنها صورة لشىء حاصلة فى الذهن بعد أن لم تكن حاصلة وأما عند=

والظن، والنظر والحكم الشرعى، والدليل والأمارة.

ووجه الحاجة إلى تعريفها: أن حد «أصول الفقه» مجموع ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إلى العلم أو الظن بالحكم الشرعى؛ فهذا الحد اشتمل على ما ذكرناه من القيود.

فما لم تتصور تلك الأمور لا يتصور فهم الحد؛ لاستحالة تصور الشىء دون تصور ما اشتمل عليه الحد.

ثم نقول: البحث عنها من وجهين:

أحدهما: بيان المقيد لتصوُّر ما كان منه مكتسبًا بالحد أو الرسم[1].

=المتكلمين: فغيره عند الحكماء؛ إذ هو مختص عندهم بالتصديق اليقينى دون سائر الأقسام المذكورة.

جرى الخلاف بين العلماء فى العلم المطلق؛ من حيث تصوره بالكنه، فذهب بعضهم إلى أنه ضرورى فلا يحد، بمعنى أنه لا يكتسب بالحد، لأنه تصوره بالكنه بديهى فلا يتوقف على نظر، وذهب آخرون إلى أنه نظرى، وهؤلاء قد افترقوا فرقتين: فرقة منهم ترى أنه يعسر تحديده بعبارة جامعة للجنس والفصل والفرقة الأخرى ترى أنه لا يعسر تحديده بل ذكروا له جملة تعاريف فظهر من هذا الذى ذكرناه أن فى تصور ماهية العلم المطلق بالكنه. ثلاث مذاهب:

الأول للإمام المصنف: قال: إن تصور ماهية العلم بالكنه ضرورى لا يحتاج إلى نظر، بل يحصل بمجرد الالتفات إليه أو سماع لفظه، كتصور أى شىء من البديهيات.

الثانى: قائل: «إن تصور العلم بالكنه نظرى ولكن يعسر تحديده أى: بيان ماهيته بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل» والقائل بذلك إمام الحرمين والغزالى.

الثالث: قائل: إنه نظرى ولا يعسر تحديده.

واعلم أن أحسن ما قيل فى الكشف عن ماهية العلم هو: (صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به).

ينظر: البرهان ١/١١٩ (٤١)، الحدود للباحى ص (٢٤)، العدة ١/٧٦. المعتمد: ١/١٠ المسودة: (٥٧٥، منح الرحمن: (٤١)، المستصفى. ١/٢٥، التعريفات للجرجانى: (١٥٥)، نشر البنود: ١/٦١، إرشاد الفحول: ص (٤)، البحر المحيط: ١/٥٣، كشف الأسرار: ١/٥٧، التمهيد لأبى الخطاب: ١/٣٦، المنخول: (٣٨)، ميزان الأصول: ١/١٠٣-١٠٧، الصبان على شرح السلم (٤٢) والعلم المطلق شيخنا: عبد القوى السيد.

(١) جمع حد، والحد ما كان بالذاتيات. والرسم ما كان بالعوارض الخاصة، وكل منها إلى تام وناقص، فإن كان بجميع الذاتيات فهو الحد التام، وما كان بالبعض فهو الناقص.

والرسم التام: ما كان بالجنس والخاصة، والناقص ما كان بالخاصة وحدها، أو بها مع الجنس البعيد.

وثانيهما: إفادة التصديق بوجودها، وقد علمت أن التصور متقدم على التصديق، فبعد الفراغ من إفادة تصوراتها المكتسبة نقول: الضابط فى مقام التفريق: أن ما كان منها معلوم الوجود بالضرورة؛ كالعلم والظن - فلا حاجة إلى البرهان على وجوده، وما ليس [٧/ب] كذلك؛ كالحكم الشرعى الذى هو الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين على ما يأتى بيانه - فإنه يتوقف على إقامة الدليل على أن الله تعالى كلامًا، وهو عبارة عن المعنى القائم بالنفس، وأنه قديم، وأنه متعلق بأفعال المكلّفين، وأن للمكلّف فعلاً، وذلك كله يبرهن عليه فى «علم الكلام».

وهو المراد بقوله: «العلم الكلى الناظر فى الوجود ولواحقه» كما ستعلمه فى موضعه؛ إن شاء الله تعالى.

وأما قوله: «[لأن مبادئ][1] الأمور الجزئية لو برهن عليها فيها - لزم الدور»[2] -

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) الدور هو توقف الشىء على شىء آخر قد توقف هذا الشىء الآخر عليه، وينقسم إلى دور معى، ودور سبقى. مثال الأول: توقف تعقل الأبوة على تعقل البنوة المتوقف على تعقل الأبوة، فإن تعقل ذات الأب بوصف كونه أبا يستلزم ويستعقب تعقل ذات الابن بوصف كونه ابنا وبالعكس.

وهذا القسم ليس بمستحيل، إذ الحق أن الأبوة تتعقل هى والبنوة معا، فلا توقف بل هو خارج من التعريف، ولأن الإضافيات أمور اعتبارية لا وجود لها إلا فى الأذهان، فلا يكون التوقف فيها مستحيلا، إنما المستحيل هو القسم الآخر وهو الدور السبقى الثابت فى الأمور الوجودية.

وينقسم إلى قسمين: دور مصرح، ودور مضمر، فالمصرح: ما كان التوقف فيه بمرتبة، أى: بواسطة واحدة؛ كما إذا فرضت أن زيدا أوجد عمرا، وعمرا أوجد زيدا؛ فإن عمرا توسط بين زيد أولا ونفسه ثانيا، والمضمر ما كان التوقف فيه بمرتبتين فأكثر، كتوقف زيد على عمرو، وعمرو على بكر، وبكر على زيد.

ووجه استحالته بقسميه أنه لو توقف وجود كل منهما على وجود الآخر للزم الجمع بين النقيضين، لكن الجمع بين النقيضين محال، فما أدى إليه وهو توقف كل واحد على الآخر محال، فبطل الدور.

وجه الملازمة: أن من المسلم ضرورة أن المؤثر سابق ومتقدم على الأثر، والأثر متأخر فى الوجود عن المؤثر، فإذا قلت: زيد أوجد عمرا، وعمر أوجد زيدا كان كل منهما متقدمًا لا متقدمًا، متأخرًا لا متأخرًا، مؤثرًا لا مؤثرًا، أثرًا لا أثرًا، موجودًا لا موجودًا. =

ففيه تفصيل[(١)]:

وبيانه: أن المبدأ: إما أن يكون مبدأ لجميع مسائل الفن، أو لبعضها:

القسم الأول: أن يكون مبدأً لجميعها، وحينئذ نقول: يستحيل بيانه فى ذلك الفنِّ، ولا يلزم الدور، وهو باطل؛ بل يجب أن يكون بيِّنًا فى ذاته، أو يبين فى علم آخر، لا يتوقف شىء من مسائله على العلم الذى كان هو مبدأ لجميع مسائله.

القسم الثانى: أن يكون مبدأ لبعضها؛ وهذا يحتمل وقوعه على وجوه أربعة:

الأول: أن يكون بينا بذاته.

الثانى: أن يبين فى ذلك العلم: إما بالمبدأ العام لذلك، أو بمبدأ آخر خاص.

الثالث: أن يبين فى العلم الأسفل منه؛ لكن بشرط أن يبين مبادئ العلم الأسفل بتلك المسألة من العلم الأعلى؛ لئلا يلزم الدور، بل بمسألة أخرى.

الرابع: أن يبين فى العلم الأعلى.

قال بعضهم: قول المصنِّف: «ما كان منها بين الثبوت، كان غنيًّا عن البرهان» - فيه إشكال؛ لأن الكلام فى التصوُّرات.

والصواب أن يقال: «ما كان منها بين الثبوت كان غنيًّا عن التعريف» وهذا الإشكال فاسد؛ لما بينا أن المراد إفادة التصديق بوجودها، وذلك إنما هو بالبرهان.

«تنبيه»: اعلم أن لكل علم موضوعًا ومسائل ومبادئ: فموضوع كل فن: ما فيه البرهان.

=وإنما لزم ذلك؛ لأن كلا منهما باعتبار الدور يكون علة ومعلولا، ولا شك أن هذا جمع بين النقيضين وهو محال، فما أدى إليه وهو الدور محال؛ وأنه لو توقف كل واحد منهما على الآخر لافتقر الشيء إلى نفسه، لكن افتقار الشيء إلى نفسه محال، فما أدى إليه وهو الدور محال.

بيان الملازمة أنه لو توقف كل منهما على الآخر لكان المتوقف مفتقرا إلى المتوقف عليه، وعلى اعتبار الدور يكون كل واحد منهما مفتقرا إلى الآخر، وهذا يؤدى إلى افتقار الشيء إلى نفسه، لأن المفتقر إلى المفتقر إلى شيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فلو افتقر عمرو إلى زيد، وقد فرض أن زيدا مفتقر إلى عمرو لكان عمرو مفتقرا إلى نفسه، وافتقار الشيء إلى نفسه محال؛ لأن الافتقار نسبة بين منتسبين: أحدهما يقال له: منسوب، والآخر منسوب إليه، فيجب أن يكون بينهما تغاير، ونظرا لوضوح استحالة الدور قال بعضهم: إن استحالته بديهية، وما يذكر لإثبات استحالته ليس دليلا، وإنما هو من باب التنبيه، والضرورى ينبه عليه.

(١) فى «أ»: تفضيل.

ومسائله: ما عليها البرهان.

ومَبَادِئُهُ: ما منه البرهان.

موضوع أصول الفقه: الأدلة الشرعية؛ وذلك لأن موضوع كل فَنٍّ: ما يبحث فيه عن عَوَارِضِهِ الذاتية[1]، والعَرَضُ الذاتى هو الذى يَلْحَقُ الشىء لا لأَمْرٍ أعَمَّ، ولا لأمرٍ أخصَّ؛ بل يلحق الشىء: إما لذاته، أو لما يساويه.

فالأصولى يبحث عن كون القياس حُجَّةً أم لا، وعن كون الإجماع حجة أم لا، وكذلك الكلام فى خبر الواحد، ومن المعلوم أن كونها حجة من العوارض الذاتية للأدلة الشرعية.

* * *

---

(١) العوارض هى الأمور المحمولة على الشىء الخارجة عنه، والذاتى الذى منشأ عروضه الذات كالمدرك للإنسان، أو ما هو مساو للذات كالضاحك العارض له بواسطة التعجب، أو جزئها الأعم كالمتحرك بواسطة الحيوان.
ينظر: تيسير التحرير: (١٨/١)، وإرشاد الفحول ص (٥).

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

فِي تَحْدِيدِ الْعِلْمِ وَالظَّنِّ

قال المصنّف: هَذَا المَقْصُودُ إِنَّمَا يَتحقَّقُ بِبَحْثَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ حُكْمَ الذِّهْنِ بِأَمْرٍ عَلَى أَمْرٍ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ جَازِمًا أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كان جَازِمًا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ مطَابِقًا لِلمَحْكُومِ عَلَيْه أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِن كان مُطَابِقًا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِمُوجِبٍ أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ لِموجِبٍ؛ فَالْمُوجِبُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ حِسِّيًا، أَوْ عَقْلِيًّا، أَوْ مُركَّبًا مِنْهُمَا:

فَإِن كان حسِّيًا، فَهُوَ: الْعِلْمُ الحَاصلُ مِنَ الْحَوَاسِّ الخَمْسَةِ، ويَقْرُبُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِالأُمورِ الْوِجْدَانية؛ كَاللَّذَّة، وَالأَلَمِ.

وَإِن كَانَ عَقْلِيًّا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُوجِبُ مُجرَّدَ تَصَوُّرِ طَرَفَي الْقَضِيَّةِ، أَوْ لابُدَّ مِنْ شَيْءٍ آخرَ مِنَ الْقَضَايَا:

فَالأَوَّلُ هُوَ: الْبَديهيَّاتُ.

والثَّانِي: النَّظَرِيَّاتُ.

وأَمَّا إِنْ كَانَ الْمُوجِبُ مُركَّبًا مِنَ الْحِسِّ وَالْعَقْلِ: فَإِمَّا أَنْ يَكونَ مِنَ السَّمْعِ والعَقْلِ، وَهُوَ الْمُتَوَاتِرَاتُ، أَوْ مِنْ سَائِرِ الحَواسِّ والْعَقلِ، وَهُوَ التَّجْرِيبِيَّاتُ والْحَدْسِيَّاتُ.

وَأَمَّا الَّذى لا يَكُون لْمُوجِبٍ، فَهوَ: اعتِقَادُ الْمُقَلِّدِ.

وَ أَمَّا الجَازِمُ غَيرُ الْمُطابِقِ، فَهُوَ: الْجَهْلُ.

وأَمَّا الَّذى لا يَكُونُ جَازِمًا، فَالتَّرَدُّدُ بَيْنَ الطَّرفَيْنِ: إِنْ كَانَ عَلَى السَّوِيَّةِ، فَهُوَ الشَّكُّ، وإِلا: فَالرَّاجِحُ ظَنٌّ، والمَرجُوحُ وَهْمٌ.

الشرح: [٨/أ] اعلم - وفقك الله - أن ترجمة الفصل تشعر بكونه يتضمَّن بيان حد العلم [والظن] [(١)]؛ والأمر بخلافه؛ فإن العلم عند المصنِّف بديهى التصور؛ على ما سيأتى بيانه بعد هذا، ويمكن أن نعتذر عن هذا بأنه يخرج من التقسيم المذكور فى هذا الفصل عبارة محررة كاشفة عن أحد نوعى العلم؛ على ما ستعرفه بعد هذا، ولا معنى للحد فى هذا الموضع إلا هذا.

أما قوله: «إن حكم الذهن نسبة أمر إلى أمر» فاعلم أن صورة الشىء فى الذهن الساذجة بالقوة هو التصوُّر، ولا يرد على هذا: التصوُّرُ المقرون بالحكم؛ لأنه مجرد عن الحكم بالقوة.

أما الحكم على ذلك الشىء بالسلب أو الإيجاب، فهو: التصديق، والتصديق: عبارة عن نفس الحكم على اصطلاح المتقدِّمين، والتصور شرط.

وأما على اصطلاح المصنف، فهو: عبارة عن تصوُّر محكوم عليه، فالحكم شرط للتصوُّر؛ على هذا الاصطلاح.

وأما على الاصطلاح المتقدِّم فهو شرط؛ وذلك بحسب اعتبارين. وإطلاق اسم «التصديق» على أيهما أراد صاحبُ الاصطلاح.

والدليل على أن التصديق يستدعى تصوُّر المحكوم عليه، وبه النسبة، وإلا لكان المحمول مطلقًا محكومًا عليه، وذلك محال.وإن شئت قلت: الحكم على المجهول مطلقًا محال، والقضية بديهية؛ فلابد وأن يكون الموضوع متصورًا بذاته أو بعارض من عوارضه، وإلا لكان مجهولاً مطلقًا، فالحكم عليه مستحيل بالبديهة.

وفى هذا الموضع مباحث دقيقة غامضة، والاستقصاء فيه إلى فن المنطق، ولولا خوف الإطالة، استوعبنا تلك المباحث ههنا؛ فإنها مهمة لكل طالب علم محقِّق.

وإذ قد عرفت[(٢)] ذلك، فاعلم: أن حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر هو التصديق، وهو مورد القسمة، ولابد فيه من أمرين:

أحدهما: محكوم عليه، ويسمى بـ«الموضوع».

والآخر: محكوم به، ويسمى بـ«المحمول». ولابد من رابطة دالة على نسبة المحمول إلى الموضوع.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: وإذا قد عرف.

ثم نقول: حكم الذهن بنسبة أمر: إلى أمر إما أن يكون جازما أو لا[(١)]، والمعنىُّ بـ«الجازم»: ألا يحتمل النقيض؛ إما فى نظر الحاكم بالنسبة إليه، أو فى نفس الأمر، بـ«غير الجازم»: احتماله. ثم الحكم الجازم على التفسير المذكور: إما أن يكون مطابقًا للواقع، أو لا[(٢)].

فمثال الاعتقاد المطابق: اعتقادنا حدوث العالم[(٣)]، واللا مطابق: اعتقادنا القدم.

---

(١) قوله: «فإن كان جازمًا» بدأ بالقسم الكثير الأقسام، وقاعدة هذا الباب: البداية بالقليل الأقسام ليتفرغ العقل للكثير الأقسام، فكان الواجب أن يقول: فإن كان غير جازم، ثم يفرغ منه، ويشرع فى الجازم؛ لأن أقسامه أكثر. ينظر: النفائس: (١/١٦٨).

(٢) قوله: «إما أن يكون مطابقا أو لا يكون». أراد بالمطابقة كون المحكوم به واقعًا فى الخارج، وهو المتبادر إلى الذهن، كالحكم بوجود زيد فى الدار، وهو كذلك؛ فإنه مطابق، فإن أراد هذا أشكل عليه بأن النسب والإضافات على رأى أهل التحقيق لا وجود لها فى الأعيان، وإنما وجودها فى الأذهان؛ كالأبوة، والبنوة، والتقديم والتأخير، والتأثير، ونحو ذلك، فإنا نحكم بها ويكون الحكم مطابقا صدقا وحقا، مع أن المحكوم به فى الذهن ليس الخارج، فحينئذ لابد من تفسير المطابقة بمعنى آخر، وهو مجهول جدا، فإنا إذا حاولنا تفسير المطابقة بغير ما تقدم عسر جدا، ولا يكاد يعقل من المطابقة، إلا أن ما فى الذهن واقع فى الخارج، فحينئذ يلزم أحد أمرين: إما خروج بعض أنواع المطابقة إن أراد التفسير المعلوم، أو التعريف بالمجهول إن لم يرده.

وعلى التقديرين يبطل تحديده وتعريفه، والذى تحرر فى تفسير المطابقة بمعنى يشمل الأمور الحقيقية والنسب الإضافية، أن يذكر بصيغة التنويع، فيقال: المطابقة إما بوقوع ما فى الذهن فى الخارج، وإما بوقوع ملزوم صحة الحكم الذهنى، ومعناه: أنه إذا وقع فى الخارج التناسل على الصورة الخاصة كان ذلك ملزوما لصحة حكمنا بأن المتولد عن ذلك الواطئ ابن للواطئ، وأن الواطئ أبوه، وإن وقع فعل فى زمان، ثم وقع فعل بعده فى زمان آخر - كان ذلك الوقوع فى الخارج ملزومًا لصحة حكمنا بتقديم الأول على الثانى، وتأخير الثانى عن الأول.

وكذلك سائر الأحكام النسبية مطابقتها مفسرة بوقوع ملزم صحتها فى الخارج، لا بوقوعها فى نفسها، خلاف المطابقة فى الحكم بالأمور الحقيقية، إنما هو بوقوعها فى نفسها.

ينظر: النفائس: (١/١٦٩)

(٣) اعلم رحمك الله أن حدوث العالم واعتقاده من ضرورات الدين، وركنه الركين لأن حدوث العالم أصل الشرائع، وقاعدة الدين، إذ إثبات الخالق والآخرة وبعثة الرسل والأنبياء يتوقف على حدوث العالم، إذ لو لم يكن حادثًا بل قديمًا لا يحتاج إلى وجود الخالق؛ وإذا لم يوجد الخالق لم يرسل الأنبياء، ولم تكن الآخرة؛ لأن الآخرة قائمة على فناء العالم.

وقد اعتنى العلماء الأولون بمبحث حدوث العالم، فبرهنوا على حدوثه وخلقه، وكان هدفهم من ذلك هدفًا دينيًّا بحتا، إذ فى إثبات ذلك بيان إعجاز الخالق فى السنن والقوانين التى يسير عليها=

.. ..

=الخلق، من حيث إن الله تعالى يعطى كل مخلوق طبيعته المقدرة له أو ماهيته الخاصة به، ومن هنا كان خلقه للعالم لحكمة، ولم يخلقه عبثًا.

وعلة أخرى، وهى بيان تهافت كثير من الخلق فى القول بقدم الخلق، وهم كثير، بل جمهور المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة على القول بقدم العالم، ولقد صدق عليهم إبليس ظنه، فاتبعوه إلا قليلاً من المؤمنين. ونحن فى هذه العجالة نحاول اقتفاء أثر السابقين، وتقديم البراهين على صحة ما ذهبوا إليه، وعكفوا عليه، من القول بحدوث العالم، والرد على من زل فى هذا المبحث من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين.

ما العالم؟ العالم اسم لما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات، فالمعدوم ليس من العالم، وهو شامل السموات والأفلاك، وما فيها، ويطلق عليها اسم العالم العلوى، وشامل لما انحط من السموات والسحاب والأرض، وما فيها من الهواء، وما على الأرض من نبات وحيوان وجماد، وما فيها من بحار وجبال وأنهار وغيرها، ويطلق عليه اسم العالم السفلى وهو حادث وفيه تفصيل.

العالم لغة: عبارة عما يعلم به الشيء.

قال الجوهرى فى الصحاح: «العالم: الخلق».

وقال ابن منظور: والعالم: الخلق كله، وقيل: هو ما احتواه بطن الفلك».

وقال الزبيدى: والعالم: الخلق كله.

وفى ترتيب القاموس: «والعالم: الخلق كله، أو ما حواه بطن الفلك».

وقال الزبيدى فى تاج العروس: وهو فى الأصل اسم لما يعلم به، كالخاتم لما يختم به فالعالم آلة فى الدلالة على موجوده؛ ولهذا أحالنا عليه فى معرفة وحدانيته، فقال: «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض».

وقال جعفر الصادق: العالم: عالمان كبير، وهو الفلك بما فيه، وصغير، وهو الإنسان، لأنه على هيئة العالم الكبير، وفيه كل ما فيه».

قال البغدادى: «وزعم بعض أهل اللغة أن العالم كل ما له علم وحس، وقال آخرون: إنه مأخوذ من العلم الذى هو العلامة، وهذا أصح، لأن كل ما فى العالم علامة، ودلالة على صانعه».

العالم اصطلاحًا: هو عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسمائه وصفاته. ومن أجمع التعريفات له ما حده به إمام الحرمين الجوينى فى العقيدة النظامية حيث قال: والعالم: كل موجود سوى الله تعالى، وهو أجسام محدودة، متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها؛ كألوانها، وهيئاتها، فى تركيبها، وسائر صفاتها، وما شاهدنا منها، واتصلت به حواسنا، وما غاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو يفرض منا، صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأمر تلك الأجسام المشكلة، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى، وما سكن منها لم يحل=

.. ..

=العقل تحركه، وما تحرك منها، لم يحل سكونه، وما صودف مرتفعا إلى سمك من الجو، لم يبعد تقدير انخفاضه، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره، نائيا عن مجراه، وترتب الكواكب على أشكالها...».

قال البغدادى فى أصول الدين: «والعالم عند أصحابنا كل شىء هو غير الله عز وجل».

وفى العقائد النسفية: «والعالم: أى: ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع» يقال: عالم الأجسام، وعالم الأعراض، وعالم النبات، وعالم الحيوان، فتخرج صفات الله تعالى، لأنها ليست غير الذات، كما أنها ليست عينها».

انقسام العالم إلى جواهر وأعراض: والعالم كما قسمه المتكلمون إما جواهر، وإما أعراض.

قال البغدادى: «والعالم نوعان: جواهر وأعراض.» وينبغى هنا أن نوضح المقصود بالجوهر والعرض، على تفصيل: الجوهر لغة: هو كل حجر يستخرج منه شىء ينتفع به، ومن الشىء ما وضعت عليه جبلته؛ قاله الفيروزآبادى.

قال الزبيدى: «والجوهر: كل حجر يستخرج منه شىء ينتفع به، وهو فارسى معرب؛ كما صرح به الأكثرون،... ومن الشىء ما وضعت عليه جبلته...».

قال الجوهرى فى «الصحاح»: «والجوهر معرب الواحدة جوهرة».

وفى اللسان قال ابن منظور: «والجوهر كل حجر يستخرج منه شىء ينتفع به، وجوهر كل شىء ما خلقت عليه جلبته..».

واصطلاحًا: قال البغدادى: «والجوهر كل ذى لون».

قال الجرجانى: «الجوهر: ماهية إذا وجدت فى الأعيان، كانت لا فى موضع، وهو منحصر فى خمسة: هيولى، وصورة، وجسم، ونفس، وعقل....»

قال فى شرح المواقف: الجوهر ممكن موجود لا فى موضوع عند الفلاسفة، وحادث متميز بالذات عند المتكلمين.

وأما العرض لغة فهو: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه.

قال الجوهرى: وفى اللسان: والعرض: من أحداث الدهر من الموت والمرض، ونحو ذلك. قال الأصمعى: بعض الأمر يعرض للرجل يبتلى به..

قال الزبيدى: والعرض بالتحريك: ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه كالهموم والأشغال، و[العرض] حطام الدنيا، والغنيمة،..اسم لما لا دوام له، وهو مقابل الجوهر.. .

واصطلاحًا: هو ما قام بغيره، قال البغدادى: والأعراض هى الصفات القائمة بالجواهر: من الحركة، والسكون، والطعم والرائحة، والحرارة والبرودة، والرطوبة، واليبوسة .

وقال الجرجانى: العرض: ما يعرض فى الجوهر مثل الألوان والطعوم، والذوق واللمس، وغيره مما يستحيل بقاؤه بعد وجوده.

وقال المرعشى فى نشر الطوالع:... وهو عند الأشاعرة موجود قائم بمتميز». =

.. ..

=وقال سعد الدين التفتازانى فى العقائد النسفية: «والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره، بأن يكون تابعًا له فى التميز أو مختصًا به اختصاص الناعت بالمنعوت».

مذاهب المتكلمين والفلاسفة فى حدوث العالم:

وبعد أن ذكرنا المقصود بالجواهر والأعراض، وانقسام العالم إليهما: نشرع فى بيان مذاهب الناس فى حدوث العالم: قال المرعشى فى نشر الطوالع: «اتفق المسلمون والنصارى واليهود والمجوس على أن الأجسام كلها محدثة، بذواتها وصفاتها».

قال البزدوى فى «أصول الدين»: قال عامة أهل القبلة، وعامة أهل الأديان: إن العالم محدث أحدثه الله تعالى لا عن أصل.

وقالت الدهرية الذين ينكرون الصانع جل جلاله: إن العالم قديم.

وقد اختلف الفلاسفة فى قدم العالم، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه.

قال البزدوى: «وقال عامة الفلاسفة: إن الصانع قديم، والهيولى قديم أيضا، والهيولى عندهم أصل العالم وطينته، منه خلق الله تعالى العالم.

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم، والأسطقسات قديمة أيضا.

وقال بعض الفلاسفة: الصانع قديم، والخلاء قديم، وهو المكان الذى خلق الله تعالى فيه العالم .

مذهب أهل السنة والجماعة: وأهل السنة والجماعة على أن العالم محدث أحدثه الله تعالى عن غير مادة، وأدلتهم فى ذلك على تفصيل: وهى إما أدلة عقلية أو نقلية:

أولاً: الأدلة العقلية: وإنما قدمت الأدلة العقلية؛ لأن الفلاسفة يعتبرون بها، ويعولون عليها، فوجب أن نثبته من مادة أدلتهم.

اعلم وفقك الله أن الأدلة العقلية على حدوث العالم كثيرة جدًا؛ لأن الآفاق والأنفس مملوءة بدلائل حدوثه، فإن ادعى أحد قدم العالم، فلا يدعى قدم نفسه، بل ادعى حدوثه بحدوث زمانى بالضرورة؛ لأنه تولد من أبويه بعد ما لم يكن فى سنة كذا، مع أن ذلك المدعى جزء من أجزاء العالم، وما يكون جزؤه حادثا، يكون كله حادثًا. ولو كان من العالم قديمًا كان باقيًا على حاله فلا وجود للآخرة، وذلك كله باطل فقدم العالم باطل، فثبت حدوثه؛ ولأن القديم لا يكون محلاً للحوادث، مع أن العالم محل للحوادث بداهة، فالعالم بجميع أجزائه حادث؛ لأن العالم، إما أعيان، وإما أعراض، وكل منهما حادث، ودليل ذلك الأخير على تفصيل.

دليل حدوث الأعراض: أما حدوث الأعراض؛ فلأن بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والسكون بعد الحركة مثلاً فى بعض الأجرام، وبعضها، وهو ما لم تشاهد حدوثه كسكون بعض الأجسام الثابتة حادثة بالدليل، وهو أنه يجوز طرآن العدم عليه بوجود ضده، لأن الأجرام كلها متساوية، فيجوز كل منهما ما يجوز على الآخر، وكل ما يجوز عليه العد يكون قديمًا، لأن القديم إذا كان واجبًا لذاته لم يجز أن يكون صادرًا بالاختيار للزوم الحدوث له=

.. ..

=حينئذ، فتعين أن يكون صادرًا بطريق التعليل من واجب لذاته، فيلزم استمرار وجوده ما دامت علته موجودة، فلا يجوز عليه العدم.

دليل حدوث الجواهر: وأما حدوث الجواهر؛ فلأنها ملازمة للأعراض الحادثة؛ لأن من الأعراض الحركة والسكون، فلو كانت غير ملازمة لأحدهما لارتفعت الحركة والسكون، وهما ضدان مساويان للنقيضين، وارتفاع النقيضين أو ما ساوهما باطل؛ وملازم الحادث حادث؛ لأنه لو لم يكن حادث للزم؛ إما قدم الحادث الملازم له، وإما انفكاك التلازم بينهما، وهما باطلان؛ فالجواهر حادثة.

قال البزدوى فى أصول الدين: «ثم الدليل على حدوث جميع العالم أنا نشاهد حدوث بعضها، فإن الثمار كلها محدث، وكذلك الحيوانات، وكذا النبات، وكذا الألوان، هذه الأشياء تحدث، فإذا كان بعضها يحدث يعلم به حدوث ما سواها؛ إذ كلها أجسام وأعراض وجواهر، فإن الشىء دال على شكله، فإن بعض النبات إذا رأيناه يفسد، قضينا فى شكله بالفساد، ولأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض، فإنه لا تخلو عن الافتراق، والاجتماع، والسكون، والحركة، والثقل والخفة...

قال: فلو كانت الأعراض قديمة لما تصور بطلانها، لأن القديم واجب الوجود، فلا يتصور عليه البطلان، والعدم، لأنه لو جاز عدمه فى المستقبل من الزمان جاز عدمه فى الماضى من الزمان، فلا يتصور العدم هذا؛ كما يجب أن الاثنين إذا ضم إلى واحد يكون ثلاثة، وإذا كان هذا واجبًا لا يتصور أن يوجد زمان يضم الاثنان إلى الواحد، ولا يكون ثلاثة، فدل أن الأعراض حادثة...

قال الرازى فى المطالب العالية: الحجة الأولى: وهى الحجة القديمة للمتكلمين أن قالوا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث؛ فالجسم حادث.

والحجة الثانية: أن تقول: الأجسام قابلة للحوادث، وكل ما كان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو فهو حادث، ينتج أن الأجسام حادثة... وقد ساق حججًا كثيرة فلتطالع هناك لمن شاء التفصيل.

ولأبى محمد بن حزم براهين كثيرة فى إثبات العالم، ضمنها كتابه: «الفصل فى الملل والأهواء والنحل».

ثانيا: الأدلة النقلية: ومنها قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾.

ومن السنة: ما أخرجه البخارى فى صحيحه عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال: دخلت على النبى ﷺ وعقلت ناقتى بالباب، فأتاه ناس من بنى تميم، فقال: اقبلوا البشرى يا بنى تميم.

قالوا: قد بشرتنا فأعطنا (مرتين)، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إن لم يقبلوا بنو تميم قالوا: قد قبلنا يا رسول الله. قالوا جئنا نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شىء غيره وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شىء وخلق=

.. ..

=السماوات والأرض، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هى يقطع دونها السراب، فوا لله لوددت أنى كنت تركتها.

والدليل على خلق ا لله السموات والأرض، وما بينهما مالا يعد ولا يحصى من الآيات والأحاديث، وقد اعترض بعض المفكرين القدماء والمحدثين على أن بحث المتكلمين فى العالم لبيان حدوثه وخلقه بحث لا يرجع إلى القرآن الكريم؛ معتمدين أن لفظ «القدم»، أو «الحدوث» هو نفسه ورود إلى مصدر فلسفى أجنبى؛ وهذا غير صحيح.

فقد كانت أول الحقائق التى ذكرها القرآن الكريم أن العالم حادث مخلوق من لا شىء، وإذا كان العالم محدثًا، فلابد له من خالق، وهو ا لله تعالى، خلق كل شىء فهو المصور والمبدع..

ولقد أشار القرآن الكريم إلى قدرته تعالى المطلقة على الخلق، وأنه تعالى خلق الخلق بعلمه، وصورهم، ورزقهم، ولم يكن معه معين ولا نصير.

قوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض﴾. وقوله تعالى: ﴿هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾.

وقوله تعالى: ﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كله شىء وهو بكل شىء عليم﴾.

وقوله تعالى: ﴿يأيها الناس اذكروا نعمة ا لله عليكم هل من خالق غير ا لله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلا هو فأنى تؤفكون﴾.

شبهات وردود: ولا يسلم الأمر لأهل السنة والجماعة بقولهم بإثبات حدوث العالم، فقد أبى ا لله تعالى إلا أن يجعل للباطل نصيبًا يقوم عليه أهله، وذلك لحكمة يعلمها ا لله تعالى، ولعل منها بيان معرفة الحق من الباطل، والتمييز بين الفريقين، ليحيى من حى عن بينة، ويهلك من هلك عن بينة.

ولكن أدلة القائلين بقدم العالم على كثرتهم أدلة واهية لا تقوى على الرد والتفنيد قال الغزالى فى التهافت: «لو ذهبت أصف ما نقل عنهم فى معرض الأدلة، وذكر فى الاعتراض عليه لسودت فى هذه المسألة أوراقًا، ولكن لا خير فى التطويل، فلنحذف من أدلتهم ما يجرى مجرى التحكم أو التخيل الضعيف، الذى يهون على كل ناظر حله».

ثم ساق أقوى أدلتهم، ثم عرج عليها تفنيدًا وردًا، والمقام ليس مقام بسط، وتفصيله فى تهافت الفلاسفة.

ونذكر هنا بعض الشبه التى ذكرها البزدوى فى أصول الدين، ورده عليها، يقول: «إنهم يقولون: إنا نقول بقدم الهيولى لا غير، لا بقدم كل العالم، والهيولى شىء واحد لا يتصور افتراقه، ولا اجتماعه، وليس بقابل لعرض ما، وليس بجحم، ولا جوهر ولا عرض منقول: =

ثم الاعتقاد الجازم: إمَّا أن يكون لا لموجِب، وهو التقليد، أو لموجِب، وهو العلم.

ثم نقول: الموجِب إما أن يكون حسيًّا أو عقليًّا أو مركبًا منهما:

=لابد من أن يكون الهيولى جسمًا أو جوهرًا أو عرضا، لأنه من جملة العالم، والعالم هذه الثلاثة، وإن كان واحدًا من هذه الثلاثة يكون حادثًا؛ كسائر الأجسام، والجواهر، والأعراض، ولأنه لا يخلو عرض ما إن كان يخلو عن الاجتماع والافتراق، وهو الخفة والثقل، والحركة والسكون.

ثم نقول: لم كان الهيولى أولى بالقدم من سائر العالم من الأجسام والأعراض والجوهر؟ فإن قالوا: إنما وجب القول بقدمه، لأنا لم نر شيئًا يخلق من غير شيء، كل شيء يخلق من شيء آخر، لما لم نشاهد خلق شيء من غير شيء قضينا على العالم أنه لم يخلق من غير شيء بل خلق من شيء، فاضطررنا إلى القول بالهيولى، فتكون الأشياء مخلوقة منه، والهيولى عند الفلاسفة للعالم، كالقطن للثوب.

فنقول: إن خلق الشيء من الشيء تغير ذلك الشيء، وهو تبديل الأوصاف، بأن يجعل المفترق مجتمعًا والمجتمع مفترقًا، والنار كرسيًّا، والشعر لبدًا، أو إخراج الشيء من الشيء أو إيجاد الشيء من الشيء، والتغيير مستحيل في الهيولى؛ لأن تغيير الشيء الواحد مستحيل، ولأن التغيير إلى أن يصير الواحد أشياء مستحيل، وكذلك إخراج الشيء منه مستحيل، وإيجاد الشيء من الشيء مستحيل، فدل أن خلق الشيء من الشيء إيجاد ذلك الشيء حقيقة.

فإن قالوا: العالم متناه أو غير متناه، فنقول: العالم مخلوق، وكل مخلوق متناه؛ فالعالم يكون متناهيا لا محالة.

فإن قالوا: لما كان العالم متناهيًا، ففي أي موضع هو، فإن الجسم يحتاج إلى مكان، والعالم أجسام، فنقول: العالم أجسام في غير مكان؛ لأن المكان من جملة العالم، فإن المكان إما أن يكون هواء، أو جسمًا لطيفًا غير الهواء أو كثيفًا، والهواء من جملة العالم، وهو جسم لطيف وكذا سائر الأجسام اللطيفة.... تقرير مذهب المصنف في القول بحدوث العالم: وعلى مسلك السابقين من أهل السنة والجماعة سار المصنف، فقال بحدوث العالم، ويتضح ذلك جليًّا من خلال تضاعيف كتابه، ويدلل على تقريره لذلك قوله: «... وهو أصل جميع العلوم الإسلامية، وقانون الحجج الإفحامية؛ لأنه لو كان قديمًا لزم ألا يكون متناهيًا، ويلزم عليه نفي ما جاءت به الشرائع من فناء العالم، وتبديل الأرض والسموات ونفي القيامة؛ فتبطل فائدة الوحد والوحيد، ويلزم تكذيب الرسل، وإنكار الشرائع، وذلك من أقبح الكفر...»

فهو هنا يقرر القول بحدوث العالم، وأنه أصل الشرائع والأديان ويبين أثر إنكاره وجحده من إنكار الشرائع، وتكذيب الرسل، وسقوط القول بوجود الحساب والعقاب، والجنة والنار وبطلان ما جاءت به الأخبار.... وهو ينكر على الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، ولا يعتبر بقولهم، وهو يسمى هؤلاء المخالفين، فيقول: «.... وهذا البعض هم أرسطو وأتباعه من المتأخرين، كأبي نصر الفارابي، وأبي علي بن سينا، فإنهم ذهبوا إلى قدم السموات وبذواتها وصورها، وأشكالها....».

ووجه الحصر إجمالاً: أن الموجب إما أن يكون الحسَّ المحض، أو العقـل المحض، أو لا واحدًا منهما، وهو المركَّب.

أمـا الأول، فهـو العلـم المستفاد مـن الحـواسِّ الخمـس[١]؛ فلكـل حاسَّـة مدركـات مخصوصة. وتقرب من هذا: الوجدانيات[٢]؛ لأنـه إحسـاس بـأمر بـاطن؛ وذلـك كعلم

(١) الحواس: جمع حاسة، وهى القوة الحساسة: خمس، وكانت خمسا لا أكثر، لأن العقل حاكم بوجود الخمس بالضرورة، أما الحواس الباطنية التى هى خمس أخرى، فلم يحكم العقل بوجودها بالضرورة، بدليل الاختلاف فى وجودها، فالفلاسفة أثبتوها بأدلة تتنافى والقواعد الإسلامية وغيرهم نفوها.
أما أدلة الفلاسفة فمبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات، وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أى: لا يكون الواحد مبدأ لأثرين، وحاصل المبنى الأول: أنهم قالوا: إن النفس لكونها مجردة لا ترتسم فيها صور الجزئيات، وإلا لم تكن مجردة، بل ترتسم فى آلاتها التى هى الحواس.
فإدراك الجزئيات عندهم هو ارتسام صورها فى الحواس، وعلى ذلك لابد من حس باطنى؛ لترتسم فيه تلك الصور، والحق أن النفس ترتسم فيها صور الجزئيات، وإن كان الإدراك بواسطة الحس، وحيث إن الجزئيات ترتسم فى النفس؛ فلا تحتاج إلى حس باطنى.
أما المبنى الثانى فقد قالوا فيه: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وعلى هذا لابد من الحس الباطنى، فيكون إدراك المعانى الجزئية ناشئا عن مصادر مختلفة غير النفس، وتلك المصادر هى الحواس الباطنية، والحق أن الواحد يصدر عنه أشياء كثيرة، فالنفس الناطقة يصدر عنها إدراك المادة وإدراك المعانى؛ منها: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.
ينظر: مذكرة شيخنا الشيخ صالح على «المواقف».

(٢) الوجدانيات هى: العلوم التى نحس بمتعلقاتها فى شعورنا الباطنى؛ كالخوف، والغضب، واللذة، والألم، والجوع، والشبع،..... إلى غير ذلك ومثل هذه العلوم، وإن كان الإحساس بها ضروريا أى: تحصل بدون كسب ولا نظر، ولكنها قليلة الجدوى لا يعبأ بها، ولا يعول عليها كحجة تلزم الخصم فى الاحتجاج بها، لأنها غير عامة الاشتراك، فالناس فيها يختلفون ويتباينون، فبينما يكون هذا خائفا من أمر إلى حد أن يكون جبانا، بينما نرى آخر لا يعرف معنى الخوف، وبعض الناس يستظرف لونا يلبسه وبعض آخر يقبحه. وهذا يستطيب طعامًا وذاك يبغضه ولا يكاد يسيغه.
فإذا أتت مثل هذه الأمور فى مقدمات دليل؛ فإنها لا تثبت حكمًا، ولا تقوم حجة على الغير، وسبب ذلك أن الإحساس بها قاصر على صاحبها التى قامت بوجدانه.
أو على ميله الخاص بمزاجه وليس هذا شأن الحجج؛ فإن الحجة لا تلزم الخصم إلا بعد تسليم بالمقدمات وعلمه بها، بل وتسليمه إياها.

=

الإنسان بلذته وشهوته ونُفْرته.

وأما المستفاد من العقل، فهو ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: البديهى[١].

والثانى: النظرى.

ووجه الحصر: أن تصور طرفى القضية: إما أن يكون كافيًا فى جزم الذهن بنسبة أحد طرفيه إلى الآخر، أو لا:

فالأول: البديهيات.

والثانى: النظريات، والموجب له أمر عقلىٌّ محض.

وأما القسم الثالث: وهو أن يكون مركبًا من الحس والعقل -: فذلك إما أن يكون من حس السمع والعقل، أو من غيره:

الأول: هو المتواترات[٢]، وبيان التركيب: أنه سمع من طائفة لا يحكم العقل بتواطئهم

=أو على الأقل تكون عامة شاملة مما اتفق عليه العقلاء، والوجدانيات ليست كذلك.

ينظر: نص كلام شيخنا: عبد القوى السيد، فى العلم المطلق.

(١) أما البديهيات: فهى أوليات وفطريات.

أما الأوليات: فهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها بمجرد التفاته إليها، مثالها: الواحد نصف الاثنين. الأثر يدل على المؤثر، وذلك بعد تصور الأطراف، سواء أكان تصورها ضروريًّا؛ كما فى المثال الأول.. أو نظريًّا، كما فى المثال الأخير.

وأما الفطريات: فهى القضايا التى يجزم بها العقل بمجرد تصور الطرفين مع واسطة قياس لا يغرب عن الذهن، وتسمى القضايا التى أقيستها معها نحو: الأربعة زوج.

المفهوم؛ إما واجب، أو ممكن، أو ممتنع، الموجود؛ إما جوهر أو عرض.

أما المشاهدات: فهى الأحكام التى يرتكز العقل فيها إلى الحواس الخمس الظاهرة؛ مثل: البلح منه ما هو أحمر، ومنه ما هو أصفر، للمبصرات، والنار حارة والثلج بارد؛ للملموسات، والصوت الحسن تبتهج له النفس؛ للمسموعات. الرمان حلو حامض للمذوقات.

(٢) أما المتواترات: فهى القضايا التى يحكم العقل فيها، بواسطة أخذها وسماعها من قوم كثيرين، يمنع العقل اتفاقهم على الكذبْ وتواطؤهم ما دام المحكوم عليه ممكنًا؛ كعلمنا بوجود مكة والمدينة، ووجود قبره الشريف ﷺ بيثرب. وأن سيدنا محمدًا ادعى النبوة، وظهرت على يده المعجزة فإن العقل يجزم بصحة ذلك؛ بواسطة سماعه لذلك الخبر متواترًا بين كثيرين. =

على الكذب: أن جالينوس كان فى الوجود، وعند ذلك يعلم قطعًا وجود جالينوس، فلابد من السمع، ولا يكفى ذلك دون أن يحكم العقل برفع احتمال تواطئهم على الكذب، وهذا الموجب هو الشرط المعد للنفس لقبول الفيض من الله تعالى؛ لأنه لو كان موجبًا بمعنى العلة - لبطل كون العلوم التواترية مبادئ أُوَلَ ليست بنظرية، فافهم ذلك. هذا كله إذا كان مركبًا من السمع والعقل.

أما إذا كان مركبًا من سائر الحواس والعقل، والمراد من لفظة «سائر»: باقى الحواس - :

فإما أن يكون ذلك متوقفًا على فعل من أفعالنا؛ كتناول السقمونيات(١)، وهى(٢) المجرَّبات(٣)، أو لا يتوقف، وهى الحدسيات(٤).

مثالها: العلم الحاصل بكون نور القمر مستفادًا من نور الشمس.

واعلم أن بعضهم قال: «إن اعتقاد المقلِّد عن موجب هو التقليد، والحصر ممنوع»؛ وهذا فاسد.

لأن المراد بـ«الموجِب» ما ذكرنا، وهو موجب خاصٌّ.

وأما الحصر، فقد بينا أن الموجب: إما أن يكون حسيًّا أو عقليًّا؛ على سبيل التمحض أو لا واحد منهما، وهذا التقسيم حاصر.

=وقال العلامة القرافى: قوله: «الذى يكون مركبًا من السمع والعقل هو المتواتر»: مشكل بما إذا سمعنا سعالا كثيرًا، أو عطاسًا، أو نحيحًا شديدًا، فإن العقل يجزم بواسطة هذا المسموع بأن الفاعل لذلك حى، مع أن العقل يجوز أن تقوم أصوات السعال، وغيره بغير الحى، لكن تكرر ذلك على العقل فى مجرى العادة، حتى قال من قبل نفسه: إن كل ما هو موصوف بهذه الأصوات الكثيرة على هذه الصورة حى بالضرورة؛ كما جزم، وقال هؤلاء المخبرون، ووصلوا فى حد الكثرة إلى غاية يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، فهذه هى المقدمة التى شارك بها العقل الحس، وصار الموجب لذلك مركبًا من العقل والحس، والجزمان عاديان؛ لأن العقل يجوز الكذب على كل عدد وإن كثر، ولا يقال لهذا العلم الواقع فى صورة السعال ونحوه: إنه متواتر.

(١) نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن، ومزيل للدودة. المعجم الوسيط ٤٣٧/١م [سقم].

(٢) فى «أ»: وهو.

(٣) وأما التجريبيات: فهى القضايا التى يجزم العقل بنسبتها؛ بواسطة تكرار المشاهدة على وجه يفيد اليقين؛ مثل: القهوة منبه، وتعاطى التوابل الحريفة يسخن الجسم.

(٤) أما الحدسيات: فهى القضايا التى يحكم العقل بها بواسطة تكرار المشاهدة؛ كقولنا: نور القمر مستفاد من نور الشمس، فإن العلم باستمداد القمر نوره من نور الشمس حصل للعقل بواسطة مشاهدة اختلاف نوره شدة وضعفا، بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قربا، وبعدًا.

«**تنبيهات**»: الأول: أنه يوجد من هذا التقسيم[١] الذى ذكره المصنف عبارة محرَّرة دالَّة على أحد نوعى العلم، وهو: التصديق الجازم المطابق لموجب حسى، أو عقلى، أو مركب منهما، ولكنه لا يتناول القسم الثانى من العلم؛ فهو حد غير جامع؛ فلا يتناول العلم بتصور الشىء، ولا الجهل به، ويخرج عنه علم الله تعالى.

وأما ما يخلق الله تعالى من [٩/أ] العلوم بطريق المكاشفات، فربما يخلق لهم الحدود الوسطى، أو قضايا مترتبة[٢] من غير طلب، بل بمجرَّد التفقه[٣] والتوجه إلى كعبة الدرس.

وقد تكون علومًا بأحوال عائدة إلى أنفسهم، ويكون من العلوم الوجدانيَّة؛ كمحبَّة الله تعالى، والشوق إلى لقائه.

التنبيه الثانى: أنه قد تقرَّر بأن للعلوم[٤] مبادئ تصورية، ومبادئ تصديقية، وتلك المبادئ بين العلوم الحاصلة بسبب الإحساس، والعلوم الأولية البديهية، والوجدانية، والحدسية، والتجريبية.

والمبادئ هى التى يكتسب بها غيرها، فلا يتوقف حصولها للنفس على ترتيب قضايا، أو قضايا مترتبة ترتيبًا خاصًّا يتكفل ببيانه المنطقى.

وإذا عرفت هذا - فاعلم: أن المراد من قوله: «الجازم المطابق لموجب حسى، أو عقلى، أو مركب منهما»: أن الذى سماه بـ«الموجب» هو شرط معد لقبول النفس الفيض من الله تعالى؛ فيندفع قول القائل: «إن تلك العلوم موقوفة على الغير، والموقوف على الغير مكتسب، ولا يكون مبادئ»:

[بـ] أنْ نقول: إن المراد بـ«المبادئ»: العلوم التى لا يتوقَّف حصولها للنفس على ترتيب قضايا، أو قضايا مترتبة؛ وعلى هذا لا إشكال.

الثالث: أن القضايا البديهية لا يجب أن تكون بأسرها مشتركة بين الناس، [فقد تكون القضية بديهية، ولا تكون مشتركة بين الناس][٥] كافة:

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: مرتبة.

(٣) فى «ب»: التصيغة.

(٤) فى «أ»: العلوم.

(٥) سقط فى «أ».

وبيانه: أن القضية البديهية هي التي يكون تصوُّر طرفيها كافيًا في جزم الذهن بثبوت النسبة؛ فإذن: الجزم بالنسبة بينهما مشروط بتصوُّر الطرفين؛ وقد لا يكون تصوُّر طرفيها مشتركًا بين الناس كافة.

مثاله: [قول القائل][(١)]: «العقل غير النفس»؛ فإنَّ من حصل له تصور الطرفين، جزم بالنسبة؛ الحاصلة بينهما، دون من لم يحصل له تصور الطرفين؛ فإنه لا يحصل له الجزم بالنسبة؛ لفقدان الشرط؛ وبهذا تنحل شكوك كثيرة.

الرابع: أن اعتقاد المقلِّد ليس عن برهان حسي، أو عقلي، أو مركَّب منهما؛ وبه يندفع قول القائل: «إن اعتقاد المقلِّد حادث، وكل حادث لابد له من سبب»؛ لأن المراد من «الموجِب» ما ذكرنا لا غير، وقد خصص المصنف حده بما إذا كان التقليد مطابقًا؛ فيخرج عنه تقليد الحشوية[(٢)] والمعتزلة [(٣)] والفلاسفة [(٤)]؛ فلا يكون جامعاً.

---

(١) سقط في «ب».

(٢) قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد، فإذا جاء في القرآن أن لله تعالى يدا ووجها، فإنه تعالى تكون له يد ووجه وهؤلاء وجدوا في حلقات الحسن البصري وسمعهم يتكلمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون مثلا: إن النبي (ﷺ) مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة، ويحفظ الدين ويرشد الأمة، ويدفع عن بيضة الإسلام - فامتعض لما سمعه منهم، وأمر أصحابه فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة - فهم لذلك الحشوية (بفتح الشين).

أو أنهم منسوبون إلى حشو الكلام، وهو الزائد الذى لا طائل تحته، فهم لذلك الحشوية (بسكون الشين).

وربما لأنهم مجسمة، أجازوا على الله الملامسة والمصافحة، وأثبتوا له الحركة والانتقال، والحد والجهة، والقعود والاستقرار، وقالوا: إنه تعالى جسم، أو على صورة جسم الإنسان، والجسم حشو فسموا على هذا القياس حشوية (بسكون الشين أيضا).

وقيل: المراد بالحشوية: طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر إجراؤها على ظاهرها، ويقولون: إن تفسيرها أو تأويلها يتجاوز إدراكهم، والكلام فيها على ذلك حشو، أى: لا طائل منه، والأحرى التوقف عن ذلك، وتفويض تأويلها إلى الله وحده.

وقيل: بل الحشوية طائفة يطلقون الحشو على الدين، فإن الدين يُتلقى من الكتاب والسنة، وهما حشو، أى: واسطة بين الله ورسوله وبين الناس. ينظر الطوائف والفرق ص ١٨٧.

(٣) كان للحسن البصري تلميذ يتلقى عليه، فلما سمعه يقرر أن مرتكب الكبيرة مذنب عاص إن لم يتب، فأمره لربه إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عقابًا لا خلود معه في النار، وأن أفعال العباد=

فإن قيل: «قول المصنِّف: «إن لم يكن جازمًا، فالتردد بين الطرفين: إن كان على السوية(١)، فهو الشك، وإلا فالراجح ظن، والمرجوح وهم» - فيه إشكال.

وبيانه: أن مورد التقسيم هو حُكْم الذهن بنسبة أمر إلى أمر؛ فيجب أن يكون مشتركا بين الأقسام كلها، وإلا لم يصح التقسيم، وهذه القضية بينة جدًّا، وحكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر غيرُ موجود [٩/ب] فى الشك والوهم؛ ضرورة أن الشاكَّ غير حاكم(٢)، وكذا الواهم، بل الشك والوهم ينافى الحكم بالشىء»:

قلنا: المقدمة الأولى حقيقة، ولا يمكن إنكارها؛ ولكن لا نسلِّم أن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك، بل الواهم حاكم، وكذا الشاك.

=الاختيارية مخلوقة لله تعالى: عند ذلك خالف أستاذه فى هاتين المسألتين، واعتزل مجلس أستاذه إلى مجلس آخر يقرر فى المسألة الأولى، أنه ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو واسطة بينهما فلا هو بمؤمن، لأن الإيمان عقيدة وعمل، ولا بكافر، ويقرر فى الثانية أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بإقدار من الله تعالى، عند ذلك قال الحسن: اعتزلنا واصل، فسموا معتزلة لذلك، ثم كثر أتباع واصل، وصار لهم مذهب معروف فى مسائل كثيرة، منها وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى، ومنها: نفى الصفات القديمة، ومنها: مسألة الحسن والقبح العقليين، ومسألة الصلاح والأصلح.

(٤) الفلسفة باليونانية: محبة الحكمة، والفيلسوف هو: فيلا وسوفا، وفيلا: هو المحب، وسوفا: الحكمة؛ أى: هو محب الحكمة.

والحكمة: قولية، وفعلية.

أما الحكمة القولية: وهى العقلية أيضا؛ فهى كل ما يعقله العاقل بالحد، وما يجرى مجراه، مثل: الرسم، والبرهان، وما يجرى مجراه مثل الاستقراء، فيعبر عنه بهما.

وأما الحكمة الفعلية: فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية. فمن الفلاسفة: حكماء الهند من البراهمة، لا يقولون بالنبوات أصلاً.

ومنهم: حكماء العرب وهم شرذمة قليلون، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات.

ومنهم: حكماء الروم، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة، وإلى المتأخرين وهم المشاءون، وأصحاب الرواق، وأصحاب أرسطوطاليس. وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة، إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات، إما من الملة القديمة، وإما من سائر الملل، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة. ينظر تفصيل ذلك فى الملل والنحل: ٢/١١٦ - ١١٨.

(١) فى «ب»: التسوية.

(٢) فى «أ»: عالم.

وبيانه: أن الظانَّ حاكم؛ فيلزم منه وجود الوهم، وحكمه بالطرف الآخر حكمًا مرجوحًا.

وأما الشاكُّ: فله حكمان متساويان؛ بمعنى: أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلاً عن النقيض الآخر، وبالعكس.

فإن قيل: المعلومات أربعة أقسام:

الأول: المتباينان.

الثاني: المتساويان.

الثالث: الأعم من الشيء مطلقًا، والشيء أخصُّ منه.

الرابع: الأعمُّ من وجه، والأخصُّ من وجه.

ويستحيل أن يكون [الشيء] (١) أعم مطلقا وأخص مطلقا؛ إلا في شيئين: أحدهما: حَدُّ الحد؛ فإنه يكون مساويا لمطلق الحد؛ لأنه حده، ومطلق الحد أعم منه؛ لوجوده في حد الحد.

والثاني: الكلي؛ فإنه جنس لمطلق الجنس (٢)؛ فهو أعم منه مطلقًا، وأخص منه

---

(١) سقط في «أ».

(٢) هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو، ومعنى المقول على الكثرة المحمول عليها، فلفظ: يقال، أو مقول معناه الحمل، فالجنس محمول على كثيرين والمحمول على كثيرين لا يكون إلا كليا؛ لذلك استغنى عن ذكر الكلي، لأن المقول على كثيرين يغني عنه، وقد اشتمل هذا التعريف على جنس وفصلين. فالمقول على الكثرة جنس في التعريف يشمل المعرف وغيره من النوع، والفصل والخاصة والعرض العام، إذ كلها تقال على كثيرين، وقولنا: المختلفة الحقيقة فصل أول يخرج النوع، لأنه يقال على الكثرة المتفقة الحقيقة، وقولنا في جواب ما هو فصل ثان أخرج باقي الكليات: الفصل والخاصة والعرض العام، لأن الفصل والخاصة يقالان على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب «أي»، والعرض العام لا يقع في جواب ما ولا «أي»، لهذا انطبق التعريف على المعرف.

وإليك مثال للجنس: فحيوان جنس، لأنه يحمل على كثيرين متباينين بالحقيقة، فإذا سئلت بما هو الإنسان والفرس، قلت في الجواب: حيوان، وكذا لو سئلت عن جميع أفراد الحيوان كان الجواب هو: الحيوان.

ينقسم الجنس إلى قريب وبعيد، فالقريب هو الذي يقع جوابًا عن جميع أفراده المشتركة فيه، كما يقع جوابا عن أي اثنين من أفراده أو أكثر. فحيوان مثلا جنس قريب؛ لأنه يقع جوابا عن جميع=

مطلقًا. فقد ظهر أن الشيء يكون أخص مطلقًا وأعم مطلقًا.

فنقول: التقسيم أعم من كونه فى الأعم مطلقا؛ لوجوده فى الأعم من وجه، وإذا [كان] [(١)] فى الأعم من وجه، لا يلزم [من] حكمه العمل على الشك.

قلنا: كون الشيء أعم مطلقا وأخص[(٢)] مطلقا - مستحيل على الإطلاق،

=أفراده، وعن أى اثنين منها أو أكثر. فإذا قيل لك: ما هو الإنسان والذئب والفرس والجمل والأسد - قلت فى الجواب: حيوان. وإذا قيل لك: ما هو الإنسان والفرس؟ قلت فى الجواب: حيوان، وإذا قيل لك: ما هو الأسد والنمر والبقر؟ قلت فى الجواب: حيوان، فحيوان يقع جوابا عن جميع أفراده كما يقع جوابا عن أى اثنين منها أو أكثر، وسمى قريبا لقربه من أفراده، إذا لا واسطة بينه وبينها؛ ولذا قال السعد فى تعريف القريب: «فإن كان الجواب عن الماهية، وعن بعض ما شاركها فيه هو الجواب عنها وعن الكل - فقريب».

أما الجنس البعيد فهو: الذى يقع جوابا عن جميع أفراده مجتمعة، ويقع جوابا عن بعض منها دون بعض، وذلك مثل نام، فإنه يقع جوابا عن جميع أفراده، مثل ما لو سئل عن ما هو الحيوان والنبات؟ كان الجواب هو: نام، وكذا لو قيل: ما هو الإنسان والشجر؟ قيل: نام، أما لو سئل عن ما هو الإنسان والفرس؟ فلا يقع جوابا عنهما، لأنه ليس تمام المشترك بينهما، مع أنهما أفراده مشتركان فيه.

ومثل جسم، فإنه يقع جوابا عن جميع أفراده من الحيوان والنبات والجماد، فإذا سئل عنها: بما هو الحيوان والنبات والجماد. كان الجواب: هو جسم، أما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات؟ لم يقع جوابا عنهما؛ لأنه ليس تمام المشترك بينهما. ولو قيل: ما هو الحيوان والجماد؟ فإنه يقع جوابا عنهما. ومثل جوهر، فإنه يقع جوابا عن جميع أفراده، مثل ما لو قيل: ما هو الحيوان والنبات والجماد والعقل؟ قيل: جوهر. فنام وجسم وجوهر، كلها أجناس بعيدة.

وبالجملة: فالجنس البعيد هو الذى يقع جوابا عن الأفراد المشتركة فيه، بشرط أن يكون تمام المشترك بينهما، ولا يقع جوابا عن الأفراد المشتركة فيه إذا لم يكن تمام المشترك بينهما، وسمى الجنس البعيد بعيدًا؛ لأنه يبعد عن الماهية، إما بمرتبة واحدة أو بمرتبتين أو بثلاث.

(١) سقط فى «أ».

(٢) العموم والخصوص المطلق

هما المتصادقان كليا من جانب واحد فقط، بأن يحمل أحدهما، وهو الأعم، على كل أفراد الآخر، الذى هو الأخص، ولا يمكن العكس، مثل إنسان وحيوان، فنقول: كل إنسان حيوان، ولا يمكن أن نقول: كل حيوان إنسان، ومثل الإفريقى والمصرى، فنقول: كل مصرى إفريقى، ولا يمكن العكس. فالتصادق الكلى من جانب واحد يكون من الأعم، إذ هو الذى يحمل على كل أفراد الأخص. والعام ما زاد فردا، والخاص ما زاد قيدا. العموم والخصوص من وجه هما المتصادقان جزئيا من الجانبين، على معنى أن يحمل أحدهما على الآخر بواسطة بعض؛ مثل=

ولا استثناء فيه أصلا.

والبرهان الدال على استحالته على الإطلاق: مذكور فى علم المنطق؛ فليحقّق ذلك بالرجوع إليه، تركنا إيراده؛ خوف الإطالة، ولوضوح المطلوب فى نفسه.

وأما ما يدفع الوهم فيه من حيث المقول على كثيرين، فنقول: المقول على كثيرين جنس للخمسة باعتبار ذاته؛ فهو باعتبار ذاته: أعم من الجنس المطلق؛ فكل جنس مقول على كثيرين من غير عكس، وليس باعتبار ذاته أخص من الجنس المطلق باعتبار بعض عوارضه، وهو كونه جنسا للخمسة؛ لأن الشىء إذا كان جنسًا للخمسة، كان جنسًا فى الجملة من غير عكس؛ فلا امتناع فى كون الشىء أخصَّ من غيره باعتبار ذاته، وأعم أو مساويًا باعتبار بعض عوارضه، وعلى العكس؛ كحال المضاف الذى هو إحدى المقولات فى شيئين لا كون الشىء جنس الأجناس، وكحال حد الحد بالنسبة إلى الحد وأمثالهما، فقد اندفع ما يوهم من كون الجنس أعم مطلقًا وأخص مطلقًا.

ثم نقول: التقسيم ههنا واقع فى الأعم مطلقا؛ وذلك لأن حكم الذهن بنسبة أمر إلى أمر هو الجنس لسائر التصديقات، سواء كان ذلك بطريق الإحساس، أو البديهة، أو النظر، أو التواتر، أو غير ذلك؛ فلابد وأن يكون مشتركًا بين سائر الأقسام؛ وإلا لم تصح القسمة.

والجواب الصحيح قد ذكرناه؛ فلا حاجة [إلى إعادته].

ونقول أيضًا: لو قسم الأعم من وجه إلى الشىء وغيره، فلابد من مورد التقسيم مشتركا، وإلا لم يصح التقسيم؛ وهذا واضح غاية الوضوح [١٠/أ].

قال المصنِّف: الثَّانِي: أَنَّهُ لَيْس يجِبُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ تَصَوُّرٍ مُكْتَسَبًا؛ وَإلا لَزِمَ الدَّوْرُ، أَوِ التَّسَلْسُلُ: إِمَّا فِي مَوْضُوعَاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ، أَوْ غَيْرِ متناهِيةٍ؛ وَهُوَ يَمْنَعُ حُصُولَ التَّصَوُّرِ أَصْلاً، بَلْ لابُدَّ مِنْ تَصَوُّرٍ غَيْرِ مُكْتَسَبٍ.

=المسلم والمصرى، فنقول: بعض المسلم مصرى، وبعض المصرى مسلم، ولا يمكن دخول كل هنا على أحدهما مع حمل الآخر، ومثل أبيض وإنسان، فنقول: بعض الأبيض إنسان وبعض الإنسان أبيض، فقد يجتمعان فى مادة، وينفرد كل منهما على حدة، فيجتمعان فى زيد الأبيض، فيطلق عليه أنه إنسان وأنه أبيض، وينفرد الإنسان فى بكر الأسود، وينفرد الأبيض فى الحجر الأبيض، وذلك بخلاف العموم والخصوص المطلق، فإن الأعم هو الذى ينفرد، أما الأخص فلا يمكن انفراده عن الأعم.

وَأَحَقُّ الأُمُورِ بِذَلِكَ مَا يَجِدُهُ الْعَاقِلُ مِنْ نَفْسِهِ، وَيُدْرِكُ التَّفرقَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ غَيْرِهِ؛ بِالضَّرُورَةِ.

ومِنْهَا: القِسْمُ الْمُسَمَّى بـ «الْعِلْمِ»؛ لِأَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ أَلَمَهُ ولَذَّتَهُ، وَيُدْرِكُ بِالضَّرُورَةِ كَوْنَهُ عَالِمًا بِهَذِهِ الأُمُورِ.

وَلَوْلا أَنَّ الْعِلْمَ بِحَقِيقَةِ الْعِلْمِ ضَرُورِيٌّ؛ وَإِلا لامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ عِلْمُهُ بِكَوْنِهِ عَالِمًا بِهَذِهِ الأُمُورِ ضَرُورِيًّا؛ لِمَا أَنَّ التَّصْدِيقَ مَوْقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ.

الشرح: اعلم: أن المدعى أن لنا تصورًا غير مكتسب، وبرهانه: أنه لو لم يكن كذلك، لكانت التصوُّرات بأسرها مكتسبة: فإما أن تكون متناهية، أو غير متناهية: الأول يستلزم الدور، والثانى التسلسل [(١)]؛ وهما محالان؛ وإلا لما حصل لنا تصور

(١) التسلسل: هو أن يستند الممكن فى وجوده إلى علة مؤثرة، وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها، وهلم جرا إلى غير نهاية وقد ذكر علماء الكلام عدة أدلة على بطلان التسلسل؛ بعضها لم يسلم من القدح، وبعضها سلم من القدح؛ لهذا نقتصر على الأخير.
وهو: برهان التطبيق، وحاصله أن نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى ما لا نهاية له جملة ومما قبله بمتناه إلى ما لا نهاية له جملة، فيحصل جملتان غير متناهيتين؛ إحداهما زائدة على الأخرى بقدر متناه، مثلا نفرض جملة من الآن إلى ما لا نهاية له فى الأزل، وهذه تسمى (الآنية)، ثم نفرض من هذه السلسة نفسها جملة أخرى، تبتدئ من الطوفان إلى ما لا نهاية له فى الأزل، وهذه تسمى (الطوفانية)، وبعد هذا الفرض نقابل أول فرد من السلسلة الطوفانية بأول فرد من السلسلة الآنية، ونستمر فى باقى الأفراد، وهكذا إلى الأزل، فعند ذلك لا يخلو الحال عن واحد من أمرين، إما أن يتساويا وإما أن يتفاوتا، فإن تساويا لزم مساواة الزائد للناقص وهو محال، فما أدى إليه وهو التسلسل محال، وإن تفاوتا وانتهت الناقصة كان التفاوت بينهما بقدر متناه، لأنه من الآن إلى الطوفان، والمتفاوت بالمتناهى يستلزم التناهى، فلا يتسلسل، وذلك لأن الناقصة لما انقطعت كانت متناهية، والزائدة لم تزد عليها إلا بذلك المقدار المبتدأ من المعلول الأخير إلى الطوفان، وهو متناه فيلزم التناهى لا محالة، وإلى هنا انتهى ذلك الدليل، وملخصه أنه عند تطبيق إحدى السلسلتين على الأخرى أن فرض التساوى كان محالا، فما أدى إليه وهو التسلسل محال، وإن فرض التفاوت كانت إحداهما زائدة بقدر متناه، والزائد على المتناهى بقدر متناه متناه بالضرورة، ثم هذا الفرض صفة وحالة من حالات التسلسل فلو كانت جائزة كانت كل صفاتها جائزة، وهذه الحالة أخص صفاتها فلذا ذكرت، لأنها فى الحقيقة منتزعة منها، فلا تسلسل أصلا، لأن كلا من السلسلتين قد انتهى، وقد أوردوا على هذا الدليل نقضين الأول على فرض المساواة، والثانى على فرض التفاوت، وحاصل الأول: لا نسلم إمكان المساواة حتى تفرض، لأن المتبادر من لفظ المساواة تماثل كل من السلسلتين فى الحكم، بمعنى أن عدد أفراد=

أصلا؛ لتوقفه على سبق تصورات لا نهاية لها، أو على تقدم تصوُّر الشىء على تصوُّر نفسه؛ وذلك محال، ويلزم مما ذكرناه وجود تصور غير مكتسب؛ وهو المطلوب.

قال المصنِّف: وأحق الأمور بذلك التصورات الوجدانية؛ كاللذة، والألم، والفرح، والحزن، ومن جملتها: القسم المسمى بـ «العلم»؛ والدليل على أنه وجدانى التصور: أن كل أحد يجد من نفسه لذته، وألمه، وشهوته، ونفرته، ويعلم علمه بهذه الأمور قطعا.

وتحرير الحجة أن نقول: علم الإنسان بلذته وألمه علم ضرورى، أى: وجدانى؛ فهو إذن غير مكتسب، وهو علم خاص، وإذا كان العلم الخاص غير مكتسب، فيلزم أن يكون المطلق - الذى هو جزؤه - غير مكتسب، والخاص موقوف على جزئه؛ فلزم توقفه على المكتسب، والموقوف على المكتسب مكتسب.

وتورد هذه الحجة على صورة أخرى، فيقال: علمى بوجودى ضرورى، وهذه قَضِيَّه، وكل قضية ضرورية يجب أن تكون أجزاؤها ضرورية؛ وإلا لكانت مكتسبة، وهى موقوفة على أجزائها المكتسبة، والموقوف على المكتسب مكتسب.

واعلم: أن الحجة إذا وردت على هذه الصورة، فهى فاسدة، وبيان فسادها بذكر

=إحدى السلسلتين يكون مساويا لعدد أفراد الأخرى، وهذا لا يتأتى هنا، لأن الموضوع أن السلسة غير متناهية، والحكم بالتماثل فى الكم فرع انحصار الأفراد، فلا يصح فرض التساوى، ويجاب عن ذلك بأن التماثل لا يتوقف على الانحصار، لأن معناه كون كل من السلسلتين اشتملت على ما اشتملت عليه الأخرى، وهذا المعنى تحقق مع عدم المتناهى. وحاصل الثانى: سلمنا أن هناك تفاوتا بين السلسلتين، لكن لا نسلم التناهى، بدليل أنا إذا فرضنا جملتين من الأعداد، إحداهما تكونت من تضعيف الواحد مرات غير متناهية - والثانية تكونت من تضعيف الاثنين مرات غير متناهية ثم نطبق إحداهما على الأخرى، فنجمل الواحد من الأولى بإزاء الاثنين من الثانية، فتكون إحداهما أزيد من الآخرى، ولا يلزم من ذلك التناهى، وكما يقال: هذا فى الأعداد يقال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته، فإن المعلومات أكثر عددا من المقدورات، لأن القدرة خاصة بالممكنات، والعلم يشمل الواجبات والجائزات والمستحيلات، ومع هذا التفاوت فلا تناهى، لأن مقدورات الله ومعلوماته لا تتناهى، ويجاب عن ذلك بأن النقض بالأعداد لا يرد، لأن التطبيق المستدل على بطلان التسلسل: إنما اعتبر بين الأمور الموجودة كالأعراض، وأما الأعداد فهى من قبيل الأمور الوهمية المحضة، فلا يصح النقض بها وأما النقض بمعلومات الله ومقدوراته فلا يرد أيضا، لأن معنى عدم تناهى المقدورات عدم وقوفها عند حد، فما من مقدور إلا ويتصور وراءه مقدور آخر، وأما الموجود من المقدورات فهو متناه قطعا، وكذلك المعلومات الوجودية، متناهية، وأما العدمية فهى بمعزل عن الدليل.

قاعدة كلية، وهى أن نقول: كل قضية[1] لابد أن يكون الحكم فيها موقوفًا [على] [2] تصور طرفيها؛ وذلك إما باعتبار ذاته أو باعتبار عارض من عوارض ذاته؛ على ما هو محقق فى المنطق؛ وذلك لأن الحكم على المجهول مطلقا ممتنع، وتوقفها على تصوُّر طرفيها لا يجعلها مكتسبة؛ وإلا لكانت القضايا بأسرها مكتسبة؛ وهو باطل.

بل الذى يوجب كونها مكتسبة توقف الجزم بالنسبة بينهما على قضية أخرى؛ فإذا توقف التصور على تصور آخر، يجعل ذلك التصور مكتسبًا، وتوقف التصديق على تصديق آخر، يجعل ذلك التصديق مكتسبًا، وتوقف التصديق على تصور طرفيه، لا يجعله مكتسبا. بقى قسم آخر، وهو توقف التصور على التصديق، وهذا القسم داخل فى التقسيم غير داخل فى الوجود، فالأقسام أربعة: توقف التصديق على التصديق: يجعله مكتسبا، وتوقف التصور على التصور: وذلك يجعله مكتسبا، وتوقف التصديق على التصور: وذلك لا يجعله مكتسبا، وتوقف [١٠/ب] التصور على التصديق: وذلك غير داخل فى الوجود؛ فأَحْكِمْ هذه القاعدة؛ فإنها كثيرة الجدوى والفائدة.

---

(١) والقضية تطلق على ما يجرى على القلب من غير تلفظ، كأن تلاحظ فى عقلك الله واحد مثلا، وتطلق أيضا على ما يتلفظ به، وهى فى الأول أولى، لأن المقصود هو المعقول، واللفظ فقط طريق الوصول إلى هذا المعقول، ولذلك يقول الشاعر [من الكامل]:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقد عرفها بعض المناطقة بأنها: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته.

وعرفها العلامة قطب الدين بأنها: قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب غير أن التعريف الأول أحسن، لأن التعريف ينبغى أن يكون وصفا للمعرف، ولاشك أن احتمال الصدق والكذب وصف للقضية ذاتها، بخلاف التعريف الثانى، فإنه ليس وصفا للقضية، وإنما هو وصف لقائلها، والقول عند المناطقة يشمل المعقول والملفوظ: والقضية كما عرفت شاملة لهما، ولذا لم يقل: لفظ، وهو جنس فى التعريف يشمل القضية وغيرها من المركبات التقييدية، كالحيوان الناطق، والإنشائية كاضرب، وقوله: يحتمل الصدق، والكذب فصل أخرج ما عدا القضية، لأن احتمال الصدق والكذب يتضمن أن هناك نسبتين: نسبة كلامية، ونسبة خارجية فإن طابقت الأولى الثانية كان ذلك صدقا، وإن لم تطابق فكذب.

والمركبات التقييدية ليس فيها نسبة كلامية تامة، والمركبات الإنشائية وإن كانت فيها نسبة كلامية تامة، إلا أن هذه النسبة لا تحاكى نسبة فى الواقع، فلا يقال للقول قضية إلا إذا كان فيه نسبة كلامية تامة تحاكى نسبة واقعية أو لا تحاكيها. وقوله: «لذاته» قيد لإدخال المقطوع بصدقه، والمقطوع بكذبه، فالأول مثل خبر الله تعالى وخبر رسوله، والثانى مثل خبر مسيلمة. وأدخل أيضا ما لا حكم فيه كخبر الشاك والمجنون.

(٢) سقط من «ب».

وتبين مما ذكرناه ضعف الحجة المذكورة؛ فإنه لا يلزم من كون القضية بديهية: أن تكون أجزاؤها بديهية التصور؛ فإن القضية البديهية هى التى يكون تصور طرفيها كافيًا فى جزم الذهن بلزوم الثانى أو ثبوته للأول.

وقد يكون تصور طرفيها مكتسبًا؛ ولكن هو محال: متى تصور ذلك بالحد أو الرسم، حصل الجزم بصدق القضية، وذلك كقولنا: النفس غير العقل.

وأما قوله: «لو لم يكن كذلك، لكان موقوفًا على المكتسب، والموقوف على المكتسب مكتسب»؛ فقد تبين فساد هذا الكلام على إطلاق مما ذكرناه.

أما قوله: «علمى بفرحى علم خاص، وهو حاصل لى بالوجدان، ويلزم من ذلك كونه غنيًّا عن الاكتساب»:

قلنا: إن كان المدعَى أنه يلزم من هذا كون العلم متصورًا تصورًا تفصيليًّا، أى: بجنسه وفصله -: فذلك ممنوع. وإن ادعى أنه متصور، بمعنى: أنه متميز عن غيره -: فذلك صحيح.

قال المصنّف: وَكَذَا الْقَوْلُ فِى الظَّنِّ.

ثُمَّ الْعِبَارَةُ الْمُحَرَّرَةُ: أَنَّ تَغْلِيبَ الظَّنِّ: تَغْلِيبٌ لأَحَدِ مُجَوَّزَيْنِ ظَاهِرَىِ التَّجْوِيزِ.

وَهَهُنَا دَقِيقَةٌ، وَهِىَ أَنَّ التَّغْلِيبَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِى الْمُعْتَقَدِ، أَوْ فِى الاِعْتِقَادِ: أَمَّا الَّذِى يَكُونُ فِى الْمُعْتَقَدِ - فَهُوَ: أَنْ يَكُونَ الشَّىْءُ مُمْكِنَ الْوُجُودِ والعَدَمِ، إِلاَّ أَنَّ أَحَدَ الطَّرَفَيْنِ بِهِ أَوْلَى؛ كَالْغَيْمِ الرَّطْبِ: فَإِنَّ نزُولَ المَطَرِ مِنْهُ وَعَدَمَ نُزُولِه مُمْكِنَانِ، لَكِنَّ النُّزُولَ أَوْلَى.

وَأَمَّا الَّذِى يَكُونُ فِى الاِعْتِقَادِ - فَهُوَ: أَنْ يَحْصُلَ اعْتِقَادُ الْوُقُوعِ، وَاعْتِقَادُ اللاَّوُقُوعِ، كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ تَجْوِيزِ النَّقِيضِ، لَكِنَّ اعْتِقَادَ الْوُقُوعِ يَكُونُ أَظْهَرَ عِنْدَهُ مِنَ اعْتِقَادِ اللاَّوُقُوعِ، فَظَهَرَ أَنَّ اعْتِقَادَ رُجْحَانِ الوُقُوعِ مُغَايِرٌ لاِعْتِقَادِ رُجْحَانِ اللاَّوُقُوعِ.

فَهَذَا الثَّانِى هُوَ: الظَّنُّ؛ فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْمَظْنُونِ، كَانَ ظَنًّا صَادِقًا، وَإِلاَّ كَانَ ظَنًّا كَاذِبًا.

وَأَمَّا الأَوَّلُ، وَهُوَ: اعْتِقَادُ رُجْحَانِ الْوُقُوعِ: فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْمُعْتَقَدِ، كَانَ عِلْمًا، أَوْ تَقْلِيدا، عَلَى التَّفْصِيلِ الْمُتَقَدِّمِ، وَإِلاَّ كَانَ جَهْلاً، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن العلم بديهى التصور على ما سبق؛ وكذا الظنُّ

على ما سبق فى بيان كون العلم بديهى التصوُّر؛ وقد ذكرناه مع التنبيه على ما فيه من الإشكال.

قوله: «ثُمَّ العبارة المحررة: أنه عبارة عن تغليب أحد المجوَّزين ظاهرى التجويز» – فالمراد بـ «المجوزين»: الممكنان بالإمكان الخاص، أى: يجوز وجوده، ويجوز عدمه.

وقوله: «ظاهرى التجويز»: احتراز عن اعتقاد إمكان انقلاب البحر دمًا؛ وذلك لأن الإمكان ناشئ عن انقلابه دمًا ولا انقلابه، إلا أنهما ليسا بظاهِرَىِ التجويز، فإنا نجزم الآن بعدم الانقلاب؛ وليس ذلك من باب الظنون.

وأما ما ذكره من الدقيقة – فحاصله: يعود إلى الفرق بين الوجود الذهنى، والخارجى؛ ولنقدم عليه ما يتضح به الفرق، فنقول: قد يكون الشىء متعقلاً؛ فيكون له وجود فى الذهن؛ كتصور البَنَّاء صورة الدار، فله وجود فى خياله، ثم إذا تكمل البناء يكون له وجود فى الخارج؛ فإذا تلفظ باسمه، صار له وجود لفظى، وإذا كتبه، صار له وجود فى الكتاب.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فاعلم أن اعتقاد الرجحان هو اعتقاد لما فى نفس الأمر، إما محققا عن برهان، فيكون علما، أو لا يكون كذلك، فيكون إما تقليدا أو جهلا، على ما مضى من التفصيل.

فاعتقاد الرجحان متعلِّق بنفس الرجحان، وهو فى نفسه لا رجحان فيه؛ فإن الرجحان فى الاعتقاد إنما يتصوَّر فى اعتقادين متعارضين، واعتقاد الرجحان[١١/أ] لا يعارضه اعتقاد آخر.

وأما رجحان الاعتقاد: فهو أن يكون فى النفس احتمالان متعارضان، إلا أن أحدهما راجح فى نظره، فهذا الرجحان إنما هو فى الاعتقاد الذى وجوده فى الذهن، وهو المعنىُّ بكونه فى النفس؛ فقد علم أن الأقل قد يكون وجوده فى الخارج.

وأما الثانى: فلا يتصوَّر إلا فى الذهن.

زيادة بيان:

اعلم: أن الشىء قد يكون موقوفًا على أمور وشرائط، فإذا اجتمعت تلك الأمور والشرائط، وارتفعت الموانع كلها، يلزم حصول ذلك الشىء: إما بناء على العادة؛ على

ما يقوله الأشاعرة (١)، أو يجب وقوعه عنده، لا به؛ على ما يختاره المصنف، وقد تجتمع أكثر الأمور، ويبقى حصول ذلك الأمر موقوفًا على أمر سهل الوجود؛ كارتفاع مانع سهل الارتفاع، أو تحقق شرط [متيسر](٢) جدًّا، وحينئذ: نقول: حصول ذلك المعلول ولا حصوله - وإن كان ممكنين - إلا أن الحصول لفظ لإشراف السبب التامِّ على الحصول؛ فهذا اعتقاد رجحان الوقوع، والرجحان ثابت فى الخارج؛ كما حققنا.

وفيه نظر، فإذا اعتقد ذلك يلزم أن يكون علما إن كان مطابقًا للمعتَقَدِ عن موجِبٍ، أو (٣) [تقليد] (٤) على التفصيل المذكور أو جهلا.

وأما الثانى: فهو أن يحصل فى نفس الشىء احتمال الوقوع واحتمال اللاوقوع، إلا أن أحد الاحتمالين راجح فى ذهنه، فهذا الرجحان رجحان الاعتقاد، ووجوده ذهنى. فالأول فى الخارج، والثانى فى الذهن.

تنبيه: اعلم: أن استعمال لفظ «الاعتقاد» فى هذا الموضع لا يخلو عن مسامحة من حيث الاصطلاح، وبيانه ما سبق من تفسير الاعتقاد؛ فليرجع إلى ذلك.

لا يقال: الشىء الممكن إذا ترجَّح أحد طرفيه على الآخر يصير الراجح واجبًا، والمرجوح ممتنعًا؛ فلا ينبغى لما ذكره من الفرق فى الدقيقة معنى؛ لأنا نقول: إنه قد ظهر من شرحنا لكلام المصنِّف.

* * *

---

(١) أتباع أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه.

(٢) فى «أ»: فتيسر.

(٣) سقط فى «أ»:

(٤) فى «أ»: التقليد أو.

الْفَصْلُ الرَّابِعُ

فِى النَّظَرِ، وَالدَّلِيلِ، وَالأَمَارَةِ

قال المصنِّف: أَمَّا النَّظَرُ فَهُوَ: تَرْتِيبُ تَصْدِيقَاتٍ فِى الذِّهْنِ؛ لِيُتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى تَصْدِيقَاتٍ أُخَرَ.

وَالْمُرَادُ مِنَ التَّصْدِيقِ: إِسْنَادُ الذِّهْنِ أَمْرًا إِلَى أَمْرٍ بِالنَّفْى أَوْ بِالإِثْبَاتِ، إِسْنَادًا جَازِمًا، أَوْ ظَاهِرًا.

ثُمَّ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتُ الَّتِى هِىَ الوَسَائِلُ: إِنْ كَانَتْ مُطَابِقَةً لِمُتَعَلَّقَاتِهَا، فَهُوَ النَّظَرُ الصَّحِيحُ؛ وَإِلاَّ فَهُوَ النَّظَرُ الْفَاسِدُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الطالب لتحصيل المجهولات يحتاج إلى شطرين من الذكر:

الأول: تحصيل الموادّ الصالحة لمطلوب مطلوب، تصورًا كان ذلك المطلوب أو تصديقًا.

الثاني: إعطاء تلك المواد الصور الناتجة لذلك المطلوب.

فإذن صحة النظر لصحة المادة، وفساده: إما لفساد المادة، أو لفساد الصورة، أو لفسادهما، ثم النظر: تارة فى التصورات؛ لتحصيل تصور مجهول، وتارة فى التصديقات؛ لتحصيل تصديق مجهول. فإذا عرفت [١١/ب] ذلك - فاعلم: أن قول المصنف: «النظر عبارة عن ترتيب تصديقات» - إشارة إلى ما ذكرنا إلى إيقاع الصورة الصحيحة في المادة؛ فإن الصورة الصحيحة تابعة للترتيب الصحيح (١)

وأما التصديقات، فقد عرفت أنه عبارة عن إسناد الذهن أمرًا إلى أمر، وقد بينا اختلاف الاصطلاح فى ذلك.

---

(١) النظر لغة: الانتظار، وتقليب الحدقة نحو المرئى، والرحمة والتأمل، ويتميز بالمعدى من حروف الجر. البحر المحيط ١/٤٢.

قوله: «فى الذهن» - زيادة بيان، وإن التصديق لا يكون إلا فى الذهن الذى هو عبارة عن. قوله: «ليتوصَّل بها إلى تصديقات أخر»[١] - إشارة إلى الغاية المطلوبة من هذا الترتيب.

وقوله: «أخر» - إشارة إلى أن النتيجة يجب أن تكون خارجة عن المقدمتين؛ فإن مجموع المقدمتين يستلزم كل واحدة[٢] بعينها، ولا يعد ذلك نتيجة.

فاعلم: أن ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الأعم من الصحيح والفاسد[٣]؛ فإنه لم يتعرض فى حده لصحة الصورة والمادة؛ ولابد منهما فى النظر الصحيح.

وأما قوله: «ثم تلك التصديقات إن كانت مطابقة لمتعلّقاتها، فهو النظر الصحيح»[٤] - فيه نظر؛ وذلك لما بينا: أن النظر الصحيح يتوقف على صحة المادة والصورة، وهو لم يتعرض لصحة الصورة، ولا يمكن أن يقال: «[إنه حد] [٥] للصحيح من الفكر»؛ لأنه كان الواجب أن يقول: «ترتيب تصديقات مطابقة لمعلوماتها ترتيبًا خاصًا»؛ فهذا هو حد الفكر الصحيح.

وفيه نظر آخر؛ وذلك لأن النظر أعم من النظر الواقع فى التصديقات، بل النظر تارة

---

(١) قوله: ليتوصل بها إلى تصديقات أخر، من أن ماهية النظر من حيث هى هى، إنما تفضى فى البراهين إلى تصديق واحد، فاشتراط التصديقات يخرج حقيقة النظر عن الحد.
فإن قلت: النظر له أفراد، ويقع فى كل فرد تصديق، ففى أفراد النظر تصديقات.
قلت: نحن إنما نقصد بالحدود الماهيات الكليات من حيث هى هى، فإذا حددنا الحيوان بأنه الجسم الحساس، لا نتعرض لأنواعه ولا لأفراده، بل للماهية من حيث هى هى، وماهية النظر من حيث هى هى لا تستلزم عددا فى النتائج، بل تصديق نتيجة واحدة، فاشتراطه العدد فى النتائج يخرج كل صورة ليس فيها إلا نتيجة واحدة. ينظر النفائس (١/٢٠٩).

(٢) فى «أ»: واحد.

(٣) فى «أ»: وإعادة.

(٤) قوله: إن كانت التصديقات مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح إنه لا يكفى فى صحة النظر المطابقة؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان فرس، ينتج بعض الإنسان فرس، وهو باطل؛ لأنه نظر فاسد مع المطابقة وصدق المقدمات، فحينئذ الفساد قد يكون لعدم المطابقة، وقد يكون لفوات شرط من شرائط الإنتاج، فإن شرط الشكل الأول كلية المقدمة الثانية، وههنا هى جزئية، وقد يكون الفساد لطرق كثيرة غير عدم المطابقة فى المقدمات، وتجويز ذلك فى علم المنطق، فلا يكون تقييده للنظر الصحيح مانعًا لدخول بعض الفاسد فيه. ينظر: النفائس (١/٢٠٩).

(٥) فى «ب»: والحد.

فى التصورات؛ للانتقال إلى تصور مجهول، وتارة فى التصديقات، وما ذكره من الحد لم يتناول إلا القسم الأول؛ فهو إذن قاصر.

والصواب أن يقال: «وضع أمر أو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة أو مسلَّمة تسليما عامًّا أو خاصًّا لتحصيل ما فقد من جنسه».

وإنما قلنا: «أمر»؛ ليندرج فيه التعريف بالرسم الناقص، وهو التعريف بالخاصَّة [1] وحدها؛ وكذلك التعريف بالفصل وحده؛ فليس فى ذلك ترتيب أمور، بل أمر واحد.

وإنما قلنا: «أمور»؛ ليندرج فيه التصوارت والتصديقات.

وأما قولنا: «معلومة، أو مظنونة، أو مسلمة... إلى آخره»؛ ليتناول أنواع المقدمات التى يستعملها الطالب؛ لتحصيل مجهول من المجهولات العلمية، أو الظنية، أو المسلمة تسليمًا عامًّا أو خاصًّا.

قال بعضهم: «وأعنى بـ«الفكر» ما يكون عنه اجتماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة فى ذهنه متصورة، أو مصدق بها تصديقًا علميًّا أو ظنيًّا أو وضْعِيًّا وتسليمًا»؛ فجعل الفكر أمرًا مقارنًا لكونه على الانتقال من أمور حاضرة فى ذهنة إلى غيرها.

وقال المصنِّف: فى «المعالم»: «حاصل [النظر] [2] أنه يحصل فى الذهن علمًا، ويوجبان [١٢/أ] علمًا آخر؛ فالتوصل بذلك الموجب هو النظر» وهذا غير ما ذكره، وقيل: هو استحضار معلومات مترتبة ترتيبًا خاصًّا؛ لتحصيل غير المعلوم؛ وهو معارض

---

(١) الخاصة هى: المقول على ما تحت حقيقة واحدة فى جواب أى شىء هو فى عرضه فالمقول على ما تحت حقيقة واحدة يخرج الجنس، وقوله: فى جواب أى شىء يخرج النوع، وقولنا فى جواب أى شىء فى عرضه يخرج الفصل، ولك أن تعرفها بأنها الخارج عن الماهية المختص بها. فالخارج عن الماهية مخرج للجنس والنوع والفصل، والمختص بها مخرج للعرض العام، ومثالها: العلم والكتابة والشعر، والضحك للإنسان فإن هذه الأشياء خارجة عن حقيقة الإنسان، إلا أنها مختصة به لا تتعداه إلى غيره وتنقسم الخاصة إلى لازمة ومفارقة، واللازمة إما ذهنًا أو خارجًا، والمفارقة إما ببطء أو بسرعة. فاللازمة مثل الزوجية للأربعة، ومثل قبول العلم والكتابة للإنسان. واللازمة ذهنًا فقط، مثل البصر اللازم لماهية العمى، واللازم خارجًا كالإحراق للنار؛ فإنه لازم لها خارجًا، وكل لازم خارجا لازم ذهنًا ولا عكس؟

وأما المفارق ببطء، فكالشباب للإنسان؛ فإنه مختص به، ولكنه مفارق ببطء. والمفارق بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل، فإنهما خاصتان بالإنسان يزولان بسرعة.

(٢) سقط فى «أ».

للجميع. لا يقال: البرهان لا يتركب عن أكثر من مقدمتين لا أزيد، ولا أنقص.

وقوله: «تصديقات» - جمع متناول لأكثر من تصديقين؛ فيشعر بأنه يمكن أن يتركب الدليل [(١)] من أكثر من مقدمتين؛ وهو باطل؛ على ما تقرر [(٢)] فى علم المنطق؛ لأنا نقول: قد تبين فى علم المنطق أن القياس ينقسم إلى بسيط ومركب، فالبسيط لا يتركب عن أكثر من مقدمتين، وأما المركب فيتركب عن أكثر من مقدمتين، على ما هو محقَّق فى المنطق.

فإذن لنا دليل يتركب عن أكثر من مقدمتين؛ فلهذا قيل: «ترتيب تصديقات»؛ ليتناول المركب من مقدمتين، وهو البسيط، ويتناول المركب، وهو ما اشتمل على أكثر من مقدمتين.

وأجيب عنه بجواب آخر، هو: أنه إشارة إلى جنس الدليل، وهو بأنواعه يتركب من أكثر [من] مقدمتين؛ فلهذا قال: «ترتيب تصديقات».

وهذا فاسد؛ لأنه لو قال: «ترتيب تصديقين» ما ورد عليه إشكال؛ إلا ما ذكرناه من خروج القياس المركَّب عنه، ولأن الحد يتناول الحقيقة الواحدة، ولا يتعرض لأفرادها.

وهذا فاسد؛ وذلك لوجوب صدق الحد على جميع أفراد الحقيقة. هذا إن عنى بـ«عدم التعرض»: عدم الصدق، وإن عنى به: أن العوارض المشخصة داخلة فى ماهية [(٣)] النوع [(٤)]، وهى داخلة فى ماهية الشخص -: [فهو صحيح][(٥)].

---

(١) ينظر قواطع الأدلة لإمام الحرمين ص (٨)، البحر المحيط ١/٣٥، والمواقف للأيجى ٢/٤٩، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/٢٩٢، تيسير التحرير ١/٣٣، التعريفات للجرجانى ١٠٤، أحكام الفصول للباجى ص (١٧١ - ٥).

(٢) فى «ب»: نقرره.

(٣) فى «ب»: وماهية.

(٤) النوع الحقيقى هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو، فالمقول على الكثرة جنس فى التعريف يشمل باقى الكليات، والمتفقة الحقيقة فصل أول أخرج الجنس، وقولنا فى جواب ما هو فصل ثان أخرج الفصل، والخاصة والعرض العام.
فالنوع الحقيقى كلى تحته جزئيات، مثل إنسان، فهو نوع حقيقى تحته جزئيات، مثل بكر ومحمد وخالد وغيرهم من الأعلام، وهو يقال عليهم مجتمعين أو على أى فرد منهم، فلو قيل: ما هو بكر ومحمد وخالد؟ كان الجواب: هو إنسان، وإذا قيل: ما هو بكر. فيقال فى الجواب أيضًا: إنسان، ومثل إنسان غيره من أنواع الحيوان، مثل الأسد والفرس وغيرهما، فهما أنواع تحتهما=

.. ..

=جزئيات، فتحصل أن النوع الحقيقى كلى تحته جزئيات، وهو بهذا المعنى يباين الجنس، إذ أفراد الجنس كليات متباينة الحقيقة، وأفراد النوع جزئيات متفقة الحقيقة.

أما النوع الإضافى فهو كلى مندرج تحت كلى آخر، وهو بهذا المعنى يجتمع مع النوع الحقيقى فى مثل إنسان؛ فإنه كلى مندرج تحت كلى آخر وهو حيوان؛ كما يجتمع مع الجنس فى مثل حيوان، فإنه كلى مندرج تحت كلى آخر وهو تام، وفى مثل نام، فإنه كلى مندرج تحت كلى آخر وهو جسم. وفى مثل جسم، فإنه كلى مندرج تحت كلى آخر وهو جوهر، أما جوهر فلا يقال له: نوع إضافى، لأنه لم يندرج تحت كلى؛ لأنه لا جنس فوقه، فيكون بين النوع الإضافى والجنس عموم من وجه يجتمعان فى حيوان ونام وجسم، وينفرد النوع الإضافى فى إنسان، فإنه نوع لا جنس، كما ينفرد الجنس فى جوهر، فهو جنس وليس نوعًا إضافيًّا.

وقد عرف السعد النوع الإضافى بقوله: (وقد يقال على الماهية الكلية المقول عليها وعلى غيرها الجنس)؛ فإنسان مثلا يقال عليه وعلى الفرس: حيوان، وحيوان يقال عليه وعلى النبات: نام، ونام يقال عليه وعلى الجماد: جسم، وجسم يقال عليه وعلى العقل: جوهر والنوع الإضافى أوسع شمولا من النوع الحقيقى، لأنه يشمل النوع الحقيقى وغيره، فبينهما على هذا عموم وخصوص مطلق، فكل نوع حقيقى نوع إضافى، ولا عكس، أى: ليس كل نوع إضافى نوعًا حقيقيًّا، فيجتمعان فى مادة مثل الإنسان، وينفرد الإضافى فى مثل حيوان، ونام، وجسم، فإنسان نوع حقيقى، من حيث إنه مقول على كثرة متفقة الحقيقة، كما يقال له: نوع إضافى من حيث اندراجه تحت كلى وهو حيوان، أما حيوان ونام وجسم، فلا يقال لها: أنواع حقيقية؛ لأن أفرادها متباينة الحقيقة، بل يقال لها: أنواع إضافية من حيث اندراج كل منها تحت كلى.

وقال بعض المناطقة: إن بين النوع الحقيقى والإضافى عموما من وجه يجتمعان فى إنسان، وينفرد الإضافى فى حيوان، ونام، وجسم، وينفرد الحقيقى فى النقطة البسيطة التى هى نهاية الخط، فهى نوع حقيقى من حيث إن أفرادها من النقط، جزئية، وليس فوقها جنس حتى تكون نوعًا إضافيًّا، لأنه لو كان فوقها جنس لكانت مركبة، لأن الجنس له فصل، فتكون حقيقتهما مركبة من الجنس والفصل، والتركب ينافى البساطة، وعلى ذلك فلا جنس فوقها فلا تكون نوعًا إضافيًّا.

هذا رأى بعض المناطقة، والحق خلافه، لأن تركيب الماهية من جنس وفصل لا يستلزم التركب فى الخارج، فالحقيقة والماهية أمور ذهنية ومثال ذلك إذا عرفنا الإله بأنه الموجود واجب الوجود، فهذه حقيقة وهى مركبة من جنس وهو الموجود، ومن فصل وهو واجب الوجود وهذه الحقيقة لا تستلزم تركب الإله فى الخارج.

وعلى هذا فيمكن تعريف النقطة بأنها جزء بسيط يقع فى نهاية الخط ولا يقبل القسمة، فهذا تعريف للنقطة، وهو مركب من جنس وفصل، أما الجنس فهو قولنا جزء بسيط يشمل كل جزء بسيط، وقوله فى نهاية الخط مخرج لكل جزء بسيط عدا النقطة، وعلى هذا تكون النقطة=

قال المصنِّف: ثُمَّ تِلْكَ التَّصْدِيقَاتُ الْمُطَابَقَةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرِهَا عُلُومًا؛ فَيَكُونُ اللاَّزِمُ عَنْهَا أَيْضًا عِلْمًا - وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ بِأَسْرِهَا ظُنُونًا؛ فَيَكُونُ اللاَّزِمُ عَنْهَا أَيْضًا ظَنًّا - وَإِمَّا أَن يَكونَ بَعْضُهَا ظُنونًا، وبَعْضُهَا عُلومًا؛ فَيَكُونُ اللاَّزِمُ عَنْهَا أَيْضًا ظَنًّا؛ لأَنَّ حُصُولَ النَّتِيجةِ مَوْقُوفٌ عَلَى حُصُولِ جَمِيعِ الْمُقَدِّمَاتِ؛ فَإِذَا كَانَ بَعْضُهَا ظَنًّا، كَانَتِ النَّتِيجَةُ مَوْقُوفةً عَلَى الظَّنِّ؛ والْمَوْقُوفُ عَلَى الظَّنِّ ظَنٌّ؛ فَالنَّتِيجَةُ ظَنِّيَّةٌ؛ لا مَحَالَةَ.

وَأَمَّا الدَّلِيلُ، فَهُوَ: الَّذِى يُمْكِنُ أَنْ يُتَوصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إِلَى الْعِلْمِ.

وَأَمَّا الأَمَارَةُ، فهِيَ: الَّتِى يُمْكِنُ أَنْ يُتَوصَّلَ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهَا إِلَى الظَّنِّ.

الشرح: اعلم: أن التصديقات المطابقة لمتعلقاتها هى الصادقة، والتى ليست صادقة هى التى ليست مطابقة لمتعلّقاتها، ومتعلّقاتها مدلولاتها؛ فإذا حكم بأن زيدا فى الدار، وكذا العالم حادث، وهو كذلك فى الخارج -: فهو تصديق؛ صادق، وإلا فهو كاذب.

تنبيه: اعلم: أن الحكم بشىء على غيره قد يكون بأمر ذهنى صادق على ذهنى آخر لا وجود لهما فى الخارج؛ فإن قول القائل: «الجنسُ المنطقى غير النوع المنطقى» - كلام لا يتصور المطابقة الخارجة فيه، ولا واحدٌ منهما فى الخارج، أعنى: المنطقى منهما، فكيف المطابقة واللامطابقة فى أمثال هذه القضايا، مع استحالة وجودهما فى الخارج؟! وأمثال هذه القضايا كثيرة.

وجوابه: أن المعقول الذهنى إن أطلق على الذهن الموضوع له بحسب الاصطلاح الخاص - كانَ صادقًا؛ وإلا كان كاذبًا.

مثاله: إذا قيل: «الجنس المنطقى هو بعينه النوع المنطقى» - كان كاذبًا، وإن قيل: «هو غيره» - كان صادقًا؛ فإذن: لا تعتبر المطابقة [١٢/ب] الخارجية واللامطابقة الخارجية فى مثال هذه القضايا، فافهم ذلك؛ فإن كلام المصنف مطلق؛ وهو محمول

=مندرجة تحت كلى وهو مطلق جزء، فتكون نوعًا إضافيًا من حيث اندراجها تحت كلى، ونوعًا حقيقيًا من حيث إن أفرادها جزئيات مثل النقطة من هذا الخط، والنقطة من هذا الخط الآخر وهكذا.

فتبين بهذا أن النوع الحقيقى لم ينفرد عن النوع الإضافى، وإنما الذى ينفرد هو النوع الإضافى، فيكون بينهما العموم والخصوص المطلق.

ينظر مذكرات صالح موسى شرف ص ٣٤ - ٣٦.

(٥) سقط فى «ب».

على الأمور التى لها وجود فى الخارج، وأما ما ليس لها وجود إلا فى الذهن، فلا يتصور فيه ما ذكره.

واعلم: أن هذه التصديقات المطابقَةَ لمتعلَّقاتها على ثلاثة أقسام؛ لأنها بأسرها: إما أن تكون معلومة، أو مظنونة، أو بعضها [معلومًا] (١)، والبعض مظنونًا؛ الحصر ضرورى. ثم نقول: التصديقات المطابقة [الظنية] مع الصور (٢) الصحيحة - تستلزم نتيجة ظنية صادقة؛ وذلك لاستحالة حصول النتيجة العلمية عن المظنونات؛ لأن الموقوف على المظنون مظنون، [والتصديقات المطابقة العلمية، تستلزم نتيجة علمية صادقة] والتصديقات المطابقة المركبة من العلمية والظنية - تستلزم نتيجة ظنية؛ لأن المقدمة الظنية محتملة العدم، والموقوف على محتمل العدم محتمل العدم؛ وذلك لأن المقدمة الظنية فيها احتمال النقيض؛ فيتطرق احتمال النقيض إلى النتيجة؛ لأن إمكان عدم الشرط يوجب عدم المشروط؛ وهذا لأن كل واحدة من المقدمتين شرط للنتيجة، ومجموعهما علة تامة، وعدم واحدة يوجب عدم النتيجة؛ لفقدان الشرط؛ وكذلك احتمال عدم واحدة توجب تطرق احتمال العدم إلى النتيجة جزمًا؛ فقد ظهر غاية الظهور: أنه متى كانت المقدمتان أو إحداهما ظنية، فالنتيجة ظنية، وظهر فى هذه القاعدة الكلية فساد قول من قال: «الفقه كله علم»، وأنه لا يمكن تقرير ذلك أصلاً مع تسليم هذه القاعدة.

وأما قوله: «الدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم» - فهو باطل بالحد؛ فوجب أن يزاد فيه [قيد] (٣) آخر؛ فيقال: «الدليل هو الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم التصديقى»؛ أو نلتزم كون الحد دليلاً، وهو خارج عن الاصطلاح.

واعلم (٤): أن هذا القدر من الكلام فى النظر لا يحصل به التمكُّن من تركيب الحدود والرسوم على وجه الصحة، ولا يحصل به القدرة على تركيب الأدلة والبراهين، بحيث يتمكن من الفرق بين الشبهة والدليل؛ فلابد لطالب التحقيق أن يحصل من فن المنطق ما يتمكَّن به من تركيب المقدمات والبراهين على وجه الصحة، ويميز بين

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: التصديقات المطابقة العلمية مع الصورة.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: فاعلم.

الصحيح منها والفاسد، ولابد مع ذلك من التميز فى فن الخلاف؛ ليتمكّن من إيراد الأسئلة الصحيحة، وتقرير الأجوبة، فمن لم يحكمها الإحكام التامَّ لا يوثق بنظره، بل خطؤه أكثر من صوابه، إلا إذا قلّد المحقّقين فى أنظارهم.

* * *

الْفَصْلُ الْخَامِسُ

فِى الْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ

قَالَ المصنّف: قَالَ أَصْحَابُنَا: إِنَّهُ الخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ.

أَمَّا الاقْتِضَاءُ، فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ: اقْتِضَاءَ الْوُجُودِ، وَاقْتِضَاءَ الْعَدَمِ - إِمَّا مَعَ الْجَزْمِ، أَوْ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ - فَيَتَنَاوَلُ الْوَاجِبَ، وَالْمَحْظُورَ، وَالْمَنْدُوبَ، وَالْمَكْرُوهَ.

وَأَمَّا التَّخْيِيرُ، فَهُوَ: الإِبَاحَةُ.

الشرح: [١٣/أ] اعلم: أن بعض الأصوليين قال فى حده: «إنه عبارة عن خطاب الشارع المتعلّق بأفعال العباد»؛ وهو باطل بقوله: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾ [الصافات: ٩٦]، [و] بقوله تعالى: ﴿**الله خالق كل شىء**﴾ [الزمر: ٦٢]. وقريب من الأول: قول بعضهم: «إنه الخطاب المتعلّق بأفعال العباد»؛ وهو أيضًا باطل بما ذكرناه، قال صاحب «الإحكام»: «إنه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية»، وفسر الخطاب بـ«اللفظ المتواضع عليه، المقصود منه إفهام من هو مُهَيَّأ لفهمه»؛ وفيه نظر؛ وذلك لأنه جعل الحكم الشرعى (١) هو الخطاب المفسر باللفظ الحادث، وأحكام الله تعالى قديمة

(١) الحكم الشرعى عند علماء الأصول: لقد تنوعت آراء الأصوليين فى حقيقة الحكم الشرعى، فتعددت عباراتهم حول تعريف هذا الحكم، فمنهم المكثر لقيوده، ومنهم المقل، ويرجع سبب اختلافهم فى ذلك إلى اختلاف وجهات نظرهم فى بعض الأحكام؛ كالحكم الوضعى، فمنهم من لا يرى أنه حكم شرعى، وإنما هو حكم عقلى، ومنهم من يرى أنه مندرج تحت الحكم التكليفى، ومنهم من يرى - وهو الراجح - أنه حكم شرعى مستقل عن الحكم التكليفى وعلى ذلك فقد تعددت تعريفات الأصوليين حول الحكم الشرعى، منها: تعريف حجة الإسلام الغزالى قدس الله سره بأنه خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين.

والثانى: وهو لجمهور علماء الأصول من أهل السنة: بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وصفًا، وهذا التعريف ارتضاه جمهور الأصوليين. =

على رأى الأشاعرة؛ فلا يصلح أن يكون حدًّا للحكم القديم؛ لأن قوله: «تفيد فائدة شرعية» فيه إجمال زائد.

قال المصنف - رضى الله عنه -: قال أصحابنا: إنه الخطاب المتعلق بأفعال المُكَلَّفين[١] بالاقتضاء أو التخيير [٢].

قوله: «الخطاب» اعلم: أنه جنس الكلام، وهو يتناول ما لا تعلق له بأفعال المكلفين؛ [كالآيات الدالة على ذاته المقدسة، وصفاته الكاملة، ويتناول ما له تعلق بأفعال المكلفين] [٣]، والمكلف هو العاقل البالغ. ثم ذلك التعلق ينقسم إلى قسمين: أحدهما: إما مدلوله ومقتضاه طلب الفعل، أو الترك، أو التخيير بينهما. وإلى ما لا يكون كذلك؛

=والتعريف الثالث: وهو للقاضى أبى الخير البيضاوى، فقد عرفه بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، وعلى هذا صار المصنف، والعلامة الزركشى فى «البحر»، وغيرهما. تعريف الحكم الشرعى عند الفقهاء:

وردت تعريفات متعددة للحكم الشرعى عند الفقهاء منها: هو ما ثبت بالخطاب: كالوجوب، والحرمة، وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف.

وقيل: هو ما ثبت بالخطاب اللفظى، وقيل: هو مدلول خطاب الشارع.

ولعل أوفى هذه التعريفات وأدقها، وهو المختار عند الحنفية -: أن الحكم الشرعى هو: أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

وكلمة «أثر» لها ثلاثة معان: الأول: بمعنى العلاقة والارتباط، والثانى: بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشرع: والثالث: بمعنى الجزاء.

ينظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ٩٠، التمهيد للأسنوى ٤٨، نهاية السول للأسنوى ١/٤٧، زاوائد الأصول له ١٦٧، منهاج العقول للبدخشى ١/٤١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى٦، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٠، المنخول للغزالى ٧، المستصفى له ١/٨، حاشية البنانى ١/٤٦، الإبهاج لابن السبكى ١/٤٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/٧١، تخريج الفروع على الأصول للزنجانى ١٢٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٦٥، التحرير لابن الهمام ٢١٤، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢/١٨١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/٢٢٠، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/١٢٢، الوجيز للكراماستى ٢٩، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١١٢، إرشاد الفحول للشوكانى ٦، الكوكب المنير للفتوحى ١٠٤، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/٧٦.

(١) فى «ب»: المكلّف.

(٢) فى «ب»: التخير.

(٣) سقط فى «أ».

كـ «قصص الأنبياء عليهم السلام»، فإنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين، إلا أنـه لا يتعلـق به تعلق الاقتضاء أو التخيير؛ وتعلق الاقتضاء أو التخيير أخرج هذا القسم.

وأما تفسير التعلق بفعل المكلف: كونه مقولا فيه: «لو فعلت، لعاقبتك» أو غير ذلك؛ على ما سيأتى.

ثم نقول: إن كان الخطاب دالاً على طلب الفعل: فإما مع الجزم، وهـو الإيجاب، أو لا مع الجزم، وهو الندب. وإن كان دالاً على طلب الترك: فأما أن كان مع الجزم، وهـو التحريم، أو لا مع الجزم، وهو الحكم بالكراهة. فأما إذا لم يكن منـه طلـب الفعـل، ولا طلب الترك، فهو التخيير، أو نقول: الخطاب المتعلق بفعل المكلف علـى سـبيل الاقتضـاء ينقسم إلى أربعة أقسام، والخطاب المتعلق بفعل المكلف على سبيل التخيير، هو الإباحـة؛ لاتفاق هذا الحد، وعليه شكوك.

الأول: أن النية [1] فى الصلاة واجبة إجماعًـا، ولا يصـدق عليـه أنـه خطـاب متعلـق

---

(١) يحسن بنا قبل أن نذكر مسائلها وفروعها أن نتعرض لما يتعلق بها من المباحث تتميما لما يستدعيه الكلام عليها.

فنقول يتعلق بالنية مباحث سبعة نظمت فى بيت بعضهم [من الرجز]:

حقيقـة حكـم محـل وزمـن كيفيـة شرط ومقصـود حسـن

فحقيقتها لغة: مطلق القصد، وشرعا: قصد الشىء مقترنا بفعله فإن تراخى عنه سمى عزمـا، كمـا فى الصوم، فإن الواقع فيه عزم قائم مقام النية لضرورة عسر مراقبة الفجر، وتطبيق النية عليه، بـل لا تكفى المقارنة فيه لمظنة الخطأ، فالواجب فيه تقديم النية احتياطا، كما قاله الميهى.

وحكمها الوجوب غالبا، إذ قد تندب كما فى غسل الميت، ومحلها القلب لكن يسن النطق بهـا، ليساعد اللسان القلب، وللخروج من خلاف من أوجبه كما فى الشبراملسى على الرملـى، وفـى رسالة القباوقجى أن مالكًا قال: يكره النطق بها وزمنها أول العبادات إلا فـى الصـوم علـى أنهـا عزم اكتفى به عن النية للضرورة السابقة. وكيفيتها تختلف باختلاف المنوى.

وشرطها: الإسلام إن كانت للتقرب، فإن كانت للتمييز صحت من الكافر كنيـة الذميـة الغسـل من الحيض لتحل لحليلها. والتمييز، ولا يرد صحة وضوء غير المميز فى الحج، وغسل المجنونة مـن الحيض، لأن الناوى فيها مميز، وهو الولى فى الأول، والزوج فى الثانى. والعلم بالمنوى، فلا يصح من جاهل به. والجزم، أى: عدم التعليق، فلو قال: نويت التيمم إن شـاء الله، وقصـد التعليـق أو أطلق لم تصح، وإن قصد التبرك أو أن كل شىء واقع بمشيئة الله تعالى صحت.

واستصحابها حكما المعبر عنه بعدم الصارف، وذلك بـألاّ يـأتى بمـا ينافيهـا، فلـو نـوى التـبرد أو التنظف فى أثناء الوضوء مثلا مع غفلته عن نيته ضر، بخلاف ما إذا كـان متذكـرا لهـا، فإنـه لا=

بفعل المكلف؛ ضرورة أن النية من أفعال القلوب دون الجوارح.

أو نقول: المراد بقوله: «أفعال المكلفين»: إما أن يكون أفعال الجوارح الظاهرة، أو مطلق الأفعال؛ بحيث يندرج فيه أفعال القلوب والجوارح: فإن كان الأول: خرج عنه وجوب النية؛ فلا يكون إيجاب النية حكما شرعيًّا؛ وهو باطل.

وإن كان المراد الثاني: دخل تحت ذلك وجوب التوكل، أو ندبية الصبر والرضا [١٣/ب]؛ فيلزم أن يكون ذلك من الفقه، وهو باطل.

ويدخل تحته أيضًا: علم أصول الفقه؛ فإنه علم شرعي عملي على هذا التفسير؛ فإن المراد بـ «العمل» الأعم من عمل الجوارح، بل يعم عمل الجوارح والقلوب.

الثاني: يبطل بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؛ فإنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين إلى آخر الحد، وليس بالحكم الشرعي؛ لكونه حادثًا، لأن ذلك من الحروف المتعاقبة؛ فهي حادثة، وحكم الله تعالى قديم عند الأشاعرة؛ وهو الحق.

ثم نقول: ما المراد: بـ «المكلف»: فإن أراد بالمكلف: من ثبت حكم الشرع في حقه، صار التحديد دورًا، لأنه تصدى لتعريف الحكم الشرعي، ومن جملة أجزائه المكلف، فلا يعرف الحكم [الشرعي] [1] إلا إذا عرف المكلَّف، ولا يعرف المكلَّف إلا إذا عرف الحكم الشرعي؛ وذلك دور باطل.

فإن أراد بالمكلَّف: المخاطَب من جهة الشرع، فلابد من تفسير الخطاب؛ ليتضح الحد.

وأما المعنى المشهور المفهوم منه عند أهل العرف، فذلك إنما يتصور بين مخاطب ومخاطب، وتفسيره بالكلام القديم الذي هو المعنى القائم بالذات - [متعذِّر] [2]؛ لأنه لا

=يضر على الصحيح، ومقابله يضر لتشريكه بين قربة وغيرها، وهذا هو الاستصحاب الحكمي.
وأما استصحابها ذكرا بضم الذال، أي: تذكرا بالقلب من أول العبادة إلى آخرها فسنة.
وأما دوامها ذكرا باللسان، بأن يكررها عند كل عضو كما يفعله الناس فلا يسن، والمقصود بها تمييز العبادات عن العادات، أو رتب العبادة بعضها عن بعض.
فالأول: كتمييز غسل الجنابة من غسل التنظيف والثاني، كتمييز الغسل الواجب من الغسل المندوب. ينظر نص كلام شيخنا حاد الرب في التيمم.

(١) سقط في «أ».

(٢) سقط في «أ».

يسمى ذلك خطابًا، ولا ينصرف الذهن إليه، بل الخطاب مشتق [من المخاطبة][١]، وذلك إنما يتصور بين مخاطب ومخاطب، ومناجاة بالألفاظ، وذلك [فى] الكلام القديم محال بتحديد الكلام [٢] [بالخطاب]، وتفسير الخطاب بالكلام القديم عسير. وأيضا فإنه قال فى النظر الأول من الباب الأول من الكلام فى اللغات: «إن الكلام مشترك عند المحققين منا بين المعنى القائم بالنفس، وبين الأصوات المقطعة [٣] المسموعة».

ثم قال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»، ولو كان الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم، لكان أكثر بحث الأصولى عن الكلام القديم، فكيف يصح أن يقال: لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول ؟!

ثم الذى يدل على امتناع كون الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم بهذا المعنى وجوه:

الأول: أن الكلام بهذا المعنى صفة قديمة حقيقية من صفات الله تعالى عند [٤] مثبتيه

---

(١) فى «أ»: بالمخاطبة.

(٢) فى «ب»: الحكم.

(٣) فى «أ»المقطوعة.

(٤) «تحرير القول فى إثبات صفة الكلام لله عز وجل وفيه مبحثان»

المبحث الأول: اعلم أنه لا خلاف بين أرباب الملل جميعا فى كون الله عز وجل متكلما، وإنما وقع الخلاف فى معنى كلامه، وهل هو قديم أو حادث، وقد قام الدليل على إثبات الكلام لله عز وجل، وهو ما نقل بالتواتر عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أنه عز وجل أمر بكذا ونهى عن كذا، وأخبر بكذا. وكل هذا من أقسام الكلام وليس فى إثبات الكلام للواجب تعالى بما نقل بالتواتر عن الأنبياء عليهم السلام دور، لأن ظهور المعجزة كاف فى الدلالة على صدقهم فى دعواهم النبوة، وليس تصديقه عز وجل لهم كلامًا حتى يجىء الدور، بل تصديقه لهم بإظهار المعجزة على صدق دعواهم، سواء كانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزًا، كالقرآن، أم كانت شيئًا آخر. وقد اختلفت المذاهب فيه إلى أربع فرق:

١ - الأشاعرة. ٢ - الحنابلة. ٣ - الكرامية. ٤ - المعتزلة. وإليك بيان مذاهبهم:

الأول: أن الأشاعرة يقولون: كلام الواجب وصف له، ووصف القديم قديم وهم يريدون من الكلام المعنى النفسى فكلامه عز وجل صفة أزلية قائمة بذاته عز وجل وهى تنافى السكوت والآفة كما فى الخرس والطفولية، ليست من جنس الأصوات والحروف، هو بها آمر ناهٍ وتلك الصفة واحدة فى ذاتها وإن اختلفت العبارات التى تدل عليها، كما إذا ذكر الله عز وجل بألسنة مختلفة متباينة أما بقية الفرق فقد خالفت الأشاعرة فيما ذكروا حيث اتفقوا على نفى=

.. ..

=كونه صفة نفسية فقد قالوا: هو اللفظ المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة. واختلفت هذه الفرق إلى ثلاثة مذاهب، وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة، وأن الكلام النفسى غير معقول.
الطائفة الأولى: الحنابلة ومن وافقهم كالحشوية حيث قالوا: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقًا بالحرف المتقدم عليه ثابتة فى الأزل، قائمة بذات الله عز وجل، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئى من أسطر الكتاب هو نفس كلام الله عز وجل القديم. ومما لاشك فيه أن إثبات القديم لمؤلف من حروف يكون النطق بالتالى منها مشروطًا بانقضاء الأول بيِّن البطلان ويكفى دليلاً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان وما نقل عن بعضهم أن الجسم الذى كتب به الفرقان فانتظم حروفًا ورقومًا، هو بعينه كلام الله عز وجل، وقد صار قديما بعدما كان حادثًا، ولعلهم يرون كما وضحه بعض المحققين أن كلامه عز وجل حروف وأصوات مرتبة فى ذاته عز وجل، ترتيبا لا يحتاج إلى زمان ومعنى هذا الترتيب أن ثانيا بعد أول بعدية لا تستوجب زمانا كالحاصل دفعة واحدة على ورقة من خاتم فيه نقش، وإن تقدم بعض ما ظهر على الورقة على بعض إلا أن حصولهما فى زمان واحد، كذلك كلام الله عز وجل وإن كان مؤلفا من كلمات مرتبة غير أن ذلك الترتيب لا يحتاج إلى زمان.
الطائفة الثانية: وهى فرقة الكرامية: ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض، وأن مخالفة الضرورة، وهى المخالفة الحاصلة من القول بقدم الحروف والأصوات، فإنه باطل بديهة - أشنع من مخالفة الدليل، وهى المخالفة الحاصلة من القول بقيام الحادث به تعالى، فإنه باطل بالدليل لا بالضرورة ذهبت إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأن قول الله عز وجل لا كلام.
وأما كلامه عز وجل فيطلق عندهم بإزاء معنيين.
أولا: القدرة على التكلم والكلام بهذا المعنى قديم واحد لا كثرة فيه، قائم بذاته عز وجل، وهذا باطل لما يلزم عليه من أن الكلام عين القدرة مع أنهما يفترقان حيث إن تعلق الكلام تعلق دلالة وإفهام، وتعلق القدرة تعلق تأثير.
ثانيا: هو العبارات والأقوال وعليه فالكلام هو المنتظم من الحروف والأصوات، فهو متكثر قائم بذاته تعالى، حادث غير محدث. وفرقوا بينهما بأن كل ما له ابتداء وكان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن لم يكن قائما بالذات فهو محدث بقول كن، أو بالإرادة على اختلاف بينهم.
الطائفة الثالثة: المعتزلة: والمعتزلة لما قطعوا بأن كلامه عز وجل المنتظم من الحروف كما ذهبت الكرامية وأنه حادث، والحادث لا يقوم بذاته عز وجل وذهبوا إلى أن معنى كونه متكلما، أنه خلق الكلام فى بعض الأجسام، كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو الرسول، أو الشجرة. فمعنى:=

.. ..

=الله وعز وجل متكلم عندهم: أى خالق للكلام، وقد احترز بعضهم من إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والافتراء، وجوزه الجمهور. ثم القول المختار عندهم: وهو رأى أبى هاشم ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، فلا يحتمل البقاء، حتى أن ما خلق مرقوما فى اللوح المحفوظ، أو كتب فى الصحف لا يكون قرآنا، وإنما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الله عز وجل من الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة.

وأما الجبائى فقد ذهب إلى أنه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الأصوات، ويوجد بنظم الحروف وكتابتها، ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ، وبكل مصحف وكل لسان: ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطلانها.

وذهب أبو الهزيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعض كلامه عز وجل وهو قوله كن حادث فى محل، وبعضه لا فى محل وهو الأمر والنهى والخبر والاستخبار. والدليل على ذلك أن المحل سابق على الحال، فلا يكون شىء من الحال إلا بعد: كن، بدليل قوله - عز وجل -: ﴿إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وهذا الاستدلال ضعيف لأنه مبنى على أن الكلام مراد منه الحقيقة وليس كناية عن سرعة الإيجاد وهو مبنى أيضا على أن الآية تدل على وجوب تقدم قول: كن، على تكوين كل كائن وانحصار سبب التكوين فيه وليس بواجب ملاحظة هذين الأمرين حتى يتم له ولأصحابه ما أرادوه.

وبيان ذلك: أن الآية المذكورة ليست نصا فى أن قول كن مستعمل فى الحقيقة، بل من الجائز أن يكون ذلك تمثيلا لسهولة تأتى المقدورات حسب تعلق المشيئة، وتصوير سرعة الحدوث وعلى ذلك فالمعنى: إنما إيجادنا لشىء عند تعلق مشيئتنا أن نوجده بأسرع ما يكون.

أو نقول هى مستعملة فى الحقيقة ولا دلالة على وجوب تقدم كن على تكوين كل كائن، بل يكون المعنى: إذا أردنا شيئا وقلنا عند إيجاده: كن، يكون إيجاده هو هذا القول، وهو لا يقضى بثبوت هذا القول عند تكوين كل كائن، حتى يلزم تقدمه على جميع المحال، فلا يلزم ما ذكروه.

نخلص مما سبق إلى أن فرقتين من الفرق الأربع اجتمعتا على القول بالقدم وهما أهل السنة والحنابلة ومن وافقهم: فأهل السنة ذهبوا إلى قدم الصفة، والحنابلة ومن وافقهم كالحشوية ذهبوا إلى قدم اللفظ واجتمعت فرقتان على القول بحدوث منتظم من الحروف والأصوات، إلا أن الفرقه الأولى، وهم الكرامية قائلة بأنه حادث قائم بالذات، بناء على ما هو المشهور عندهم من أن الكلام والقول اسم للمؤلف الحادث، والفرقة الثانية وهم المعتزلة قائلة بأنه حادث قائم بالغير.

وعند تدقيق النظر والتحقيق نرى أن قول الحنابلة والكرامية غير جدير بالاعتبار: أما الحنابلة فكلامهم غير مستقيم، لأن الكلام عندهم ليس إلا فى المنتظم من الحروف المسموعة، لا فى الصورة المرسومة أو المنقوشة بأشكال الكتابة ولا شك أن الترتيب المستدعى للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة، على أن قيام الحرف والصوت بذاته عز وجل ليس بمعقول ولو لم يكن هناك ترتب.

=

.. ..

=وأما طائفة الكرامية: فلقولهم بقيام الحوادث بذات الله عز وجل وهو باطل لأنه لو جاز قيام الحادث بالقديم لجاز النقص عليه عز وجل، وهو محال، لأن الحادث إن كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به.

فلم يبق من المذاهب المعتبرة إلا مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة إذا لاحظنا أن مذهب المعتزلة يقضي بحدوث اللفظ وقيامه بغير ذات الله عز وجل نرى أن أهل الحق لا يخالفونهم فى هذا، بل يثبتون كلاما نفسيًّا قديما قائما بذاته عز وجل وراء ذلك اللفظ، فهم قائلون بما قالت به المعتزلة على هذا الوجه، بمعنى أنه مع إثباتهم الكلام النفسى القديم، لا ينفون الألفاظ الدالة على الكلام النفسى القديم فالنزاع بين الأشاعرة وبين المعتزلة ليس فى الكلام اللفظى، وإنما هو فى المعنى النفسى: يثبته أهل السنة وينفيه المعتزلة.

وخلاصة الكلام فى القدم والحدوث بين الطوائف الأربعة فيما نذكره فمن ذهب إلى أن الكلام هو اللفظ، فإن كان من طائفة الكرامية فقد أثبت الحدوث، وإن كان من الحنابلة فقد أثبت القدم، ومن ذهب إلى أن الكلام صفة نفسية وهم الأشاعرة، فقد ذهب إلى قدمه.

بناء على ما تقدم: تكون الأدلة التى تقام على حدوث الألفاظ من جهة المعتزلة إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ، وأما بالنسبة إلى الأشاعرة فيكون استدلالا فى غير محل الخلاف، لأن الأشعرى يرى أن كلام الله عز وجل قديم، وهو معنى واحد بسيط قائم بذاته عز وجل والمؤلف من الحروف والأصوات حادث عنده دال على ذلك المعنى النفسى. وإذا نظرنا إلى الطوائف الأربع يتضح لنا أن بعض الطوائف قد يتفق مع بعض وقد يختلف معه، فلم يقع الإجماع من الكل على شيء واحد يدل ذلك على أن هناك قياسين: نظم أحدهما: كل كلام لله عز وجل صفة له، وكل ما كان كذلك يكون قديما ينتج أن كلامه عز وجل قديم. ونظم القياس الثانى هكذا: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات، وكل ما كان كذلك يكون حادثا ينتج أن كلامه عز وجل حادث. وهذان قياسان قد تركبا من القضايا القطعية والمشهورة وهى أربع:

القضية الأولى: التى تقول: كل كلام الله عز وجل صفة له أجمع عليها الطوائف الثلاثة: أهل السنة، والحنابلة، والكرامية لأن كلا من الثلاث قائل بقيام الكلام بذات الله عز وجل غير أن التفاوت بينهم آت من جهة أن القائم بذات الله عز وجل صفة قديمة عند أهل السنة أو لفظ قديم عند الحنابلة، أو لفظ حادث عند الكرامية، أما المعتزلة فكلامه عز وجل عندهم مخلوق له فى غيره.

والقضية الثانية: التى تقول: صفة القديم قديمة أجمع عليها الطوائف الثلاث وهم الأشاعرة، والمعتزلة، والحنابلة، وأما الكرامية فإنهم جوزوا قيام الحادث بذاته عز وجل. =

.. ..

=والقضية الثالثة: التى تقول: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات أجمع عليها الطوائف الأربع بوجهتين متغايرتين: فأهل السنة والمعتزلة اتفقا على أن الكلام مخلوق له لا وصف له أما الحنابلة والكرامية فعلى أن الكلام صفة له عز وجل لا مخلوق له.

والقضية الرابعة: التى تقول: كل مؤلف من حروف وأصوات حادث أجمع عليها كل الطوائف ما عدا الحنابلة فإنهم قالوا: كلام الله عز وجل مؤلف من حروف وأصوات وهو قديم.

فاضطر المسلمون إلى القدح فى أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين واختلفوا فى ذلك إلى فرق أربع كما أوضحنا ففرقتان منهم ذهبتا إلى صحة القياس الأول، وهما أهل السنة والحنابلة، وقدحت واحدة منهما وهى أهل السنة فى صغرى القياس الثانى وقدحت الأخرى وهى الحنابلة فى كبراه.

وفرقتان أخريان ذهبتا إلى صحة القياس الثانى، وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الأول وهى المعتزلة وقدحت الثانية وهى الكرامية فى كبراه، وأيضًا لا اعتبار بكلام الحشوية والكرامية والحنابلة فبقى الخلاف بيننا و بين المعتزلة، وهذا الخلاف عند النظر والتحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى وإلا فلا خلاف لنا فى حدوث الكلام الحسى، ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت.

تحرير القول فى المعنى النفسى الذى هو محل النزاع:

أما الكلام النفسى فبالمعنى المصدرى هو فعل قلب الإنسان ونفسه الذى لم يبرز إلى الجوارح وبالمعنى الحاصل بالمصدر هو كيفية فى النفس، حيث لا صوت محسوسا عادة فيها وإنما هو صوت معنوى مخيل، فإن من يريد صيغة أمر أو نهى أو إخبار يجد فى نفسه حالة خاصة تسمى حالة نفسية، ويدل عليها بالألفاظ، وهذه الألفاظ تسمى بالكلام الحسى فالكلام النفسى هو المعنى الذى يوجد فى النفس، وهو أمر واحد لا يختلف باختلاف العبارات الدالة عليه بحسب الوضع والاصطلاح، ويقصد المتكلم تحصيله فى نفس السامع يدلنا على ذلك قول الأخطل: [الكامل]

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقول عمر - رضى الله عنه -: كنت زورت فى نفسى كلامًا. وكثيرا ما يقول الرجل لصاحبه: إن فى نفسى كلامًا أريد أن أقوله لك.

وما ذكرناه هو مختار المحققين فى رأى الأشعرى وخلاصته أن القائم بذات الله عز وجل، معنى واحد بسيط، وهو الصفة النفسية يدل عليها بالعبارات المختلفة، وهو قديم والعبارات حادثة ليست قائمة بذات الله عز وجل بل بجسم كشجرة أو ملك أو نبى ونحوها.

رأى العضد: وذهب العضد إلى أن الأشعرى يرى أن الألفاظ أيضًا قديمة: لأن الأشعرى لما قال: الكلام هو المعنى النفسى، وكان للفظ المعنى إطلاقان: حيث يطلق على مدلول اللفظ، ويطلق على القائم بالغير، وعلى هذا فهم جمهور الأشاعرة الإطلاق الأول، فقالوا: الأشعرى يرى=

.. ..

=حدوث الألفاظ، فالألفاظ تسمى عندهم كلاما وذلك على سبيل المجاز لدلالتها على الكلام الحقيقى الذى هو المعنى القائم بالنفس، من باب تسمية الدال باسم المدلول وذهب العضد إلى أن المراد من لفظ المعنى فى عبارة الأشعرى هو ما قام بالغير، فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى وكلاهما قديم قائم بذات الله عز وجل. والذى دفع العضد لحمل كلام الأشعرى على الإطلاق الثانى الذى ترتب عليه قدم اللفظ والمعنى، وقيام اللفظ كالمعنى بذات الله عز وجل، دون الإطلاق الأول الذى يترتب عليه حدوث الألفاظ: هو ما يلزم الإطلاق الأول من أمور كلها فاسدة، منها:

أولا: عدم تكفير من أنكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلاما لله عز وجل حقيقة.

ثانيا: عدم المعارضة والتحدى بكلام الله عز وجل الحقيقى.

ثالثا: عدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ الأشعرى على أن المراد بالمعنى هو ما قام بالغير. فيكون الكلام النفسى عنده أمرًا شاملاً للفظ والمعنى جميعا، قائما بذات الله عز وجل، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن، محفوظ فى الصدور، وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة.

أما ما يقال: من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه: أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة. فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملفوظ، جمعا بين الأدلة.

وما قلناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو الأشاعرة، إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته. وهذا المحمل لكلام الأشعرى مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الأقدام. ولا شبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

ويتضح لنا وعلى ما تقدم من جواب العضد أنه لا ينفى عن الكلمات القائمة بذاته تعالى، مطلق ترتب، بل المنفى هو الترتيب الزمانى المستدعى للحدوث من جهة أن وجود الحرف الثانى فى الزمان مشروط بتقدم الحرف الأول ولا ينفى ترتيبًا لا يستدعى زمانا، بل هى مرتبة فى ذاته عز وجل، كالحاصل دفعة على ورقة من خاتم فيه نقش، وإن تقدم بعض ما ظهر على الورقة على بعض، إلا أن الحصول واحد. فعلى ما ذكره العضد يكون النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة فى الكلام اللفظى أيضًا: فالأشاعرة على أنه مؤلف من كلمات، وقديم وقائم بذات الله عز وجل، والمعتزلة على أنه مؤلف وحادث ومخلوق وقائم بغير ذات الله عز وجل، ومذهب الجمهور هو الحق: لأن الشيخ الأشعرى يرى أن كلام الله عز وجل واحد، ويتنوع إلى أمر ونهى بحسب التعلق. ولا شك أن هذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظى. وأيضا كون الحروف والألفاظ قائمة بذات الله عز وجل من غير ترتيب يؤدى إلى كون الألفاظ مع كونها أعراضًا=

.. ..

=سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة، إلا أن بالألفاظ والحروف صورها المتخلية، لا الأصوات المسموعة. على أننا لو أمعنا النظر فيما استند إليه العضد فى إثبات القدم للفظ والمعنى، لا ينتج مدعاه، لأن تكفير منكر كلامية ما بين دفتى المصحف إنما يتحقق إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر. لكن إذا اعتقد أنه ليس كلام الله، بمعنى أنه ليس صفة قائمة به، بل هو دال على الصفة الحقيقية القائمة بذات الله، وهو من مخترعاته أوحده فى لسان الملك، أو لسان نبى، وأوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ مثلا، فليس ذلك من الكفر فى شىء، بل هو مذهب الأشاعرة غير العضد.

وعند التحقيق والنظر يتضح أن الكلام مشترك بين المعنى القديم وبين اللفظى والحادث.ومعنى الإضافة فى الأول كونه صفة لله عز وجل ومعنى الإضافة فى الثانى أنه من تأليف الحق عز وجل فلا يصح النفى لأن المشترك حقيقة فى معنييه، وحيث لم يصح النفى لم تتحقق اللوازم، فهو كلام الله ويكفر منكره، وهو المعجز المتحدى به. وبعد ما ظهر من مذهب العضد نرى أن الفرق بين مذهبه ومذهب الحنابلة أن كلاً قائل بقدم الألفاظ، غير أن الحنابلة يرون قدم الألفاظ فقط، وأما العضد فيرى قدم اللفظ والمعنى، وعليه يكون الفرق بينه وبين الحنابلة ما ذكر فقط.

تحرير القول فى مغايرة المعنى النفسى للعلم وغيره من الصفات:

أوضحنا فيما تقدم أن الكلام هو المعنى النفسى القديم القائم بذات الله عز وجل لا يختلف باختلاف العبارة عند أهل السنة، وهو مغاير للعلم والإرادة عندهم وقد استدلوا على مغايرته للعلم والإرادة والقدرة بأدلة.

ونقول قبل الاستدلال على المغايرة: إن رأى المعتزلة بالنسبة للكلام النفسى لا يعدو أمورًا ثلاثة:

الأول: نفى هذا المعنى بالكلية، على معنى أنه ليس عند التكلم إلا تلك العبارات التى نطق بها.

الثانى: أن عند المتكلم حالة لكنها غير العلم والإرادة.

الثالث: أن تلك الحالة التى عند المتكلم راجعة إلى العلم القائم بالمتكلم بالخبر، وراجعة إلى إرادة المأمور به، وكراهية المنهى عنه عند الآمر والناهى.

لا سبيل إلى الأول لما فيه من إنكار ما يجده الشخص من نفسه حالة الإخبار والأمر والنهى. ولا إلى الثانى وإلا لصافح المعتزلى السنى، فلم يبق إلا الثالث ويترتب على هذا أن أهل السنة والمعتزلة متفقون على وجود حالة نفسية يجدها المخبر والآمر والناهى. ولا نزاع فى هذا، وإنما النزاع فى أنها غير العلم والإرادة، أو دائرة بينهما الأول مذهب أهل السنة، والثانى مذهب المعتزلة وبهذا يظهر أن النزاع بينهما حقيقى.

دليل مغايرته للعلم: لو كان المعنى النفسى عين العلم لما أخبر الإنسان بما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، كالإخبار عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها، لكنه يخبر، فليس المعنى النفسى عين العلم.

=

.. ..

=دليل الملازمة: هو أن المخبر يجد من نفسه معنى، وحيث كان هذا المعنى عين العلم أو راجعا إليه، فلا يكون غير عالم به.

ودليل بطلان التالى واضح وهو الوقوع وقد نوزع هذا الدليل بأنه أخص من الدعوى، لأنه إن دل على مغايرة المعنى النفسى للعلم التصديقى لم يدل على مغايرته للعلم المطلق الصادق بالتصديق والتصور، كما هو حال الدعوى، فيكون الدليل باطلا حيث يكون جزئيا من الدعوى بغير دليل، فإن كل عاقل فى صدد الإخبار لابد أن يحصل فى ذهنه، صورة ما أخبر به على أنه لا يتم فى شأنه عز وجل، إذ لا يمكن أن يقال: إنه عز وجل أخبر عما لا يعلم. لأنه يستلزم الجهل أو الكذب، وكلاهما محال على ذاته عز وجل وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب، وإن أفاد الإلزام على الخصم القائل به. وقد أجيب عن هذا بأن الدليل وإن كان قاصرًا على العلم التصديقى إلا أنه مساوئ للدعوى، لأن المدعى مغايرته للعلم إنما هو المعنى الخبرى، و لا يتحقق ذلك إلا فى تصديق.

وبأن الذى يصلح أن يكون مدلول الكلام الإخبارى لابد أن يكون علما تصديقيا لا تصوريا ففى المثال المذكور إذا كان المخبر عالما بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به.

على أن المقصود هو دفع زعم المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس إلا علمه فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقين عين المطلوب.

وقد أجاب الفخر الرازى عن الثانى: بأن قياس الغائب على الشاهد بأن الخبر لما كان فى الشاهد مغايرًا للعلم، كان فى الغائب أيضا كذلك، للإجماع على أن ماهيتهما لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنت خبير بأن عدم الاختلاف غير مسلم.

هذا الجواب قد رد بأنه لا يزال مشتملا على الجزم بعدم التفاوت يجوز أن يكون التفاوت ثابتا، بل هو الراجح لتخالف لوازم ذات الواجب ولوازم ذات الحادث. والجواب عن هذا أن الفرض تصوير مغايرة المعنى النفسى للعلم من حيث هى مغايرة وبهذا يتم الدليل لأهل السنة، وأما إثباته للواجب فما نقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالتواتر، وفيه أنه لا يدفع الاعتراض، لأن التصوير المذكور وما نقل عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يفيد ثبوته للواجب، ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات.

دليل مغايرته للإرادة: وهو يتوقف على ملاحظة أن الأمر نوع من أنواع المعنى النفسى، إذ لا نزاع بين أهل السنة جميعهم فى أن المعنى النفسى فيما لا يزال إلى الأمر وغيره، وإنما الخلاف فى تنوعه فى الأزل.

الدليل: لو كان المعنى النفسى الذى هو أمر راجعًا إلى الإرادة لأراد المعتذر بأمر عبده أمام من يلومه على ضربه هلاك نفسه. لكن إرادة العاقل هلاك نفسه محالة فليس أمر المعتذر عين الإرادة ولا راجعًا إليها.

=

.. ..

=أما الملازمة فواضحة: لأنه حيث كان الأمر عين الإرادة فقد أراد المعتذر عند الأمر الهلاك.
وأما بطلان التالى فواضح أيضا للاتفاق منهما على أن العاقل لا يريد هلاك نفسه ولأن المختبر أراد الاختبار ولم يرد الإتيان بالمأمور به. ويمكن أن يصاغ الدليل فى صورة المخبر لعبده هل يطيعه أم لا، ويكون نظمه. لو كان الأمر عين الإرادة لكان المختبر لعبده مريدًا، لكنه ليس بمريد. الملازمة واضحة والدليل على بطلان التالى أن المختبر ما قصد إلا الاختبار ولم يرد الإتيان بالمأمور به.
وقد نوزع هذا الدليل: بأن الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلا، كما لا إرادة قطعا فلا يدل على المغايرة المطلوبة. إذ لا دلالة على المغايرة إلا حيث وجد الطلب مع انتفاء الإرادة ولم يتحقق ذلك لانتفائهما معًا كما فى صورة المعتذر المذكورة كما أن السر فى انتفاء الطلب فى تلك الصورة: أن العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلب هلاك نفسه، فلا طلب أصلا كما لا إرادة قطعًا، ولئن سلمنا أن فيه طلبا فلا نسلم أنه خلو عن الإرادة، لأن الإرادة التى هى مدلول صيغة الأمر، إما أن تكون إرادة الفعل والامتثال، أو إرادة إحداث الصيغة، أو إرادة جعل الصيغة دالة على الأمر. والمحال وإن ترتب على جعل الأمر هو الإرادة، لكن لم يترتب على جعل الأمر هو الإرادة بكل معنى من المعانى التى صورت بها الإرادة، بل بواحد فقط: وهو إرادة الفعل والامتثال لا يلزم من ترتب محال على جعل الأمر هو الإرادة بقيد كونها متعلقة بالفعل والامتثال إحالتها فى فرديها الآخرين.
ويترتب عليه: أنه قد تحقق الطلب والإرادة التى لا يترتب عليها المحال المذكور وهو إرادة العاقل هلاك نفسه متحققة والجواب عنه أن هذا إلزام على من قال: إن أمر الإنسان غيره عبارة عن صيغة افعل، على سبيل العلو والاستعلاء، سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا.
وأما الدليل على المغايرة إذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطلب: فهو أن الله عز وجل أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان. أما الأول فلأنه وعده الثواب بالإيمان وأوعده بالعقاب بتركه. وأما الثانى فلما ثبت بالدليل أن الإرادة هى الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع، فلو أراد إيمانه لوقع، فإذن المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة، قائمة بالنفس ثم نقول: هو قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته عز وجل.
ولو قالت المعتزلة: إن المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب على المتكلم بما أخبر به، أو يصير سببًا لاعتقاده إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيدا لأن إرادة الفعل كذلك موجوده فى الخبر والأمر، ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم، أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للإرادة، كما يدعيه أهل السنة لكن لا يوجد فى كلام المعتزلة، بل الموجود فيه أن مدلول العبارات فى الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفى الأمر راجع إلى الإرادة المأمور به وفى النهى إلى كراهية المنهى عنه، فلا يثبت كلام نفسى مغاير=

.. ..

=لباقي الصفات، وهو مردود بما قلنا وقال صاحب المقاصد: إني وجدت في كلام الإمام الزاهد من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال: لا نسلم وجود حقيقة الأخبار والطلب في الصورتين المذكورتين بل إنما هو مجرد إظهار أماراتها.

ويقرب من ذلك ما قاله إمام الحرمين في الإرشاد فإن قالوا: الذى يجده فى نفسه هو إرادة جعل اللفظ الصادر عنه أمرا على جهة ندب أو إيجاب، فهذا باطل لأن اللفظ ينصرم مع أن الطلب بحاله، والماضى لا يراد بل يتلهف عليه، وبالضرورة يعلم أن ما تجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا لأن اللفظ يكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم أنها ليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة، بل عن الاقتضاء والإيجاب ونحو ذلك.

وأما الكلام على دليل مغايرته للقدرة: فلأن القدرة عبارة عن المعنى الذى يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن، والأوامر والنواهى لا تتعلق بكل ممكن: فإن الطاعة ممكنة ولا يتعلق بها النهى، والمعصية ممكنة ولا يتعلق بها الأمر، إذ القدرة أعم من الأمر من هذه الجهة والأمر عند القائلين بجواز تكليف ما لايطاق أعم من القدرة من جهة أخرى: وهى تعلقه بالممكن وغير الممكن وأيضا تعلق الكلام تعلق دلالة وإفهام، وتعلق القدرة تعلق تأثير وإيجاد.

فالقول باتحاده مع القدرة قول باتحاد متعلقيهما وقد ظهر بالدليل الأول عدم اتحادهما فيه، لتعلقها بالممكن وتعلقه بالأعم منه.

وقول باتحاد متعلقيهما. وقد بان بالدليل الثانى عدم اتحادهما فيه. وعلى هذا ظهر أن مدلول الصيغ خارج عن الأمر والإرادة والقدرة. وذلك هو المطلوب. مما أو ضحناه نعلم تحقيق المعنى النفسى الذى هو محل النزاع، وبيان مغايرته للعلم والإرادة والقدرة والآن نشرع فى بيان ما دل على ذلك المعنى النفسى من الكلام اللفظى فنقول: الأشاعرة اتفقوا فيما بينهم على أن الصفة القائمة بذاته عز وجل أمر واحد فى ذاته لا تكثر فيه. كما أنه لا نزاع بينهم فى تنوع هذا المعنى إلى المعانى المتكثرة فيما لا يزال، فيتنوع إلى أمر ونهى وخبر وغيرها، بحسب تعلقه وإنما النزاع بينهم فى تنوعه فى الأزل إلى أنواعه المذكورة حيث ذهب جمهور الأشاعرة إلى تنوعه، فهو وإن كان أمرا واحدا لا تكثر فيه باعتبار حقيقته، لكنه متنوع بحسب تعلقه بالأشياء على نواح مختلفة، ومن هذه التعلقات جاءت الأنواع المتقدمة.

أما ابن سعيد من الأشاعرة فقد ذهب إلى أنه فى الأزل واحد حقيقى، ويتعلق بالأشياء فيما لا يزال فالأنواع منتفية فى الأزل لأمرين: ثبوت الوحدة الحقيقية - عدم التعلق فى الأزل. بناء على ما تقدم ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الكلام اللفظى دال على الصفة النفسية دلالة وضعية من غير توسط عرف أو غيره. وذهب ابن سعيد وغيره إلى أن الدلالة ليست وضعية على هذا النحو المتقدم. وقد رد على الجمهور: أنه لو كان كذلك وكانت الدلالة وضعية لزم تكثر المعنى القائم بذاته عز وجل، لكن تكثره باطل، فبطل ما أدى إليه بيان الملازمة: أن الألفاظ متكثرة فمعانيها كثيرة. =

والحكم الشرعى عند مثبتيه ليس من الصفات الحقيقية؛ على ما ذكره فى حد الفقه، فامتنع أن يكون الحكم عبارة عن الكلام القديم.

وثانيها: أن الحكم الشرعى لو كان عبارة عن القديم من الكلام - لامتنع نسخه وزواله وطريانه؛ لأن صفات الله تعالى قديمة، فيمتنع فيها جميع ذلك، لكن النسخ فى أحكام الشرع واقع كما نقرره فى موضعه؛ فامتنع أن يكون الحكم الشرعى عبارة عما ذكره.

وثالثها: أن فى أحكام الشرع أحكامًا حدثت بعد أن لم تكن، والكلام القديم يمتنع [١٤/أ] أن يكون كذلك؛ فلا يكون الحكم الشرعى هو الكلام القديم.

بيان الأول: أن دين محمد ﷺ يشتمل على أحكام ناسخة للأحكام الثابتة [(١)] قطعا، والناسخ لابد وأن يكون متأخرًا عن المنسوخ؛ فتكون الأحكام الناسخة حادثة بعد أن لم تكن.

بيان الثانى: ظاهر.

ورابعها: أن من الأحكام ما زال بعد ثبوته؛ فيمتنع أيضًا: أن يكون عبارة عن الكلام القديم.

بيان الأول: أنه كان فى الشرائع أحكام كثيرة انتسخت بالشريعة المتأخرة والمنسوخ لابد وأن يرتفع ويزول بعد ما كان ثابتًا.

=وأما بطلان التالى فواضح وذلك لأن جميع الأشاعرة متفقون على وحدة المعنى القائم بالذات. وهذا هو الذى دعا ابن سعيد إلى مخالفة الجمهور، والقول بأنها دلالة غير وضعية، بل هى دلالة التزامية: لأن الصفة لما تعلقت بمتعلقاتها وجدت معانى خاصة، دل اللفظ على هذه المعانى الخاصة وصفًا، وعلى الصفة بطريق الالتزام: لأن اللفظ قد دل على المعنى الذى هو أثر تعلق الصفة، ويلزم من الدلالة على الأثر الدلالة على مؤثره وهو الصفة المتعلقة ومن الناس من يحرر قول الجمهور بأن دلالة اللفظى على النفسى دلالة وضعية، وينفى ما ورد على مذهبهم من تكثر المعنى القائم بذاته عز وجل، لأن التكثر اللازم للدلالة الوضعية إنما يكون محالا إذا كان تكثرا حقيقيا، وليس كذلك عندهم، بل هو تكثر اعتبارى جاء من جهة التعلق.

ويظهر على التفسير الأخير لرأى الجمهور ترجيح ما ظهر إليه الجمهور، لأن الدلالة الوضعية حيث أمكنت لا يعدل عنها إلابدليل. ثم إن الكلام اللفظى له معنيان: الأول كلام بالمعنى المصدرى هو فعل الإنسان باللسان وما يساعده من الخارج. والثانى: كلام بالمعنى الحاصل بالمصدر هو كيفية فى الصوت المحسوس. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفضيل طلبة فى الرؤيا.

(١) فى «أ»: الثانية.

وأما بيان الثانى: فلأن الصفة القديمة الأزلية يمتنع زوالها، فيمتنع أن يكون الشىء الزائل أو القابل للزوال عَيْنَ الصفة القديمة.

وخامسها: من الأسئلة التى أوردها فى الكتاب، فإنا نقول: حصل حل النكاح بعد عقد النكاح، وحصل حل التصرف فى الطعام بعد الشراء أو الإرث أو الاتهاب، وكل ذلك قطع بأن الحل فى هذه الأمور حادث، والحل من أحكام الشرع؛ فكان الحكم الشرعى حادثًا، فامتنع أن يكون هو هذا [١] الكلام القائم بالذات.

وأما قوله فى الجواب: «حكم الله تعالى هو قوله فى الأزل: أذنت للرجل الفلانى فى حين وجوده فى كذا وكذا» [٢]:

فنقول: إن أراد بالقول: الخطاب المتلفظ به فى الأزل - فذلك ممتنع أن يكون فى الأزل وإن أراد به: المعنى القائم بالذات من العلم والإرادة وغيره - فذلك ليس بخطاب لا غير، وزمان الحكم لابد وأن يكون خطابًا، بل المعنى: إنما يصير خطابًا إذا عبر عنه بالأصوات المقطَّعة المسموعة؛ بحيث يقع خطابًا لموجود قابل لفهم الخطاب ومعناه، وقبل ذلك: فلا يكون حكمًا شرعيًا.

وسادسها: أنا نعلل هذه الأحكام بأمور حادثة؛ كما سبق فى سؤال الكتاب.

وقوله فى الجواب: «المراد عندنا بالسبب المعرِّف» ضعيف؛ لأن التعليل فى هذه الصورة [٣] متضمن معنى ترتب الحكم على السبب، بمعنى: أنه لم يكن قبل ذلك، ثم كان عقيبه؛ فإنا نقول: انعقد النكاح [٤]؛ فحل الوطء؛ كما نقول: انعقد الشراء، فحل

---

(١) فى «أ»: هذا هو.

(٢) سيأتى نص المحصول الذى أشار إليه الشارح فى الموضع الآتى من المتن، حسب وروده فى الكتاب.

(٣) فى «أ»: الصور.

(٤) النكاح فى اللغة: الضم والتداخل، ومنه نكحت البر فى الأرض، إذا حرثتها وبذرته فيها، ونكح المطر الأرض إذا خالط ثراها، ونكحت الحصى أخفاف الإبل إذا دخلت فيها، ويكون التداخل حسيا، كما ذكر، ومعنويا كنكح النعاس العين. ويطلق فى اللغة على الوطء حقيقة، وعلى العقد مجازًا. قال المطرزى والأزهرى هو الوطء حقيقة، ومنه قول الفرزدق: [بحر البسيط].

إذا سقى الله قومًا هبوب غادية ... فلا سقى الله أرض الكوفة المطرا

التاركين على طهر نساءهمو ... والناكحين بشطى دجلة البقرا

وهو مجاز فى العقد، لأن العقد فيه ضم، والنكاح هو الضم حقيقة.

قال الشاعر: [بحر الطويل]

ضممت إلى صدرى معطر صدرها ... كما نكحت أم الغلام صبيها =

.. ..

=أى كما ضمت، أو لأن سببه، فجازت الاستعارة لذلك.

قيل إنه حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطء، وقيل هو مشترك بين العقد والوطء اشتراكًا لفظيًا، ويتعين المقصود بالقرائن، فإذا قالوا نكح فلان بنت فلان أو أخته، أرادوا تزوجها، وعقد عليها، وإذا قالوا نكح امرأته أو زوجتة لم يريدوا إلا الوطء، لأن بذكر المرأة أو الزوجة يستغنى عن العقد.

ومن هنا نشأ الاختلاف بين الفقهاء: هل النكاح حقيقة فى الوطء، والعقد، أو هو حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر؟

فذهب جماعة إلى القول بأن لفظ النكاح مشترك بين الوطء والعقد، فيكون حقيقة فيهما.

ودليلهم على هذا أنه شاع الاستعمال فى الوطء تارة، وفى العقد تارة أخرى بدون قرينة، والأصل فى كل ما استعمل فى شىء أن يكون حقيقة فيه، إما بالوضع الأصلى، أو بعرف الاستعمال، فالقول بالمجاز فيهما، أو فى أحدهما خلاف الأصل.

وقد قال بعض الحنابلة: الأشبه بأصلنا أن النكاح حقيقة فى الوطء والعقد جميعًا، لقولنا بتحريم موطوءة الأب من غير تزويج، لدخولها فى قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾.

وذهب الشافعية والمالكية، وجمهور الفقهاء إلى القول بأن النكاح حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطء.

وذهب الحنفية إلى العكس.

والقول بأن النكاح حقيقة فى أحدهما، مجاز فى الآخر أولى من الذهاب إلى الاشتراك اللفظى، وذلك لما هو متقرر فى كتب الأصول، من أنه إذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى لأنه أبلغ وأغلب.

والمشترك يخل بالأفهام عند خفاء القرينة عند من لا يجيز حمله على معانيه، بخلاف المجاز؛ فإنه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة، فكونه حقيقة فى أحدهما، مجازًا فى الآخر أولى.

ثم الظاهر مذهب الجمهور القائل بأن النكاح حقيقة فى العقد، مجاز فى الوطء، وذلك أولاً: لكثرة استعمال لفظ النكاح بإزاء العقد فى الكتاب والسنة، حتى قيل: إنه لم يرد فى القرآن إلا للعقد، ولا يرد قول الله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجًا غيره﴾، لأن شرط الوطء فى التحليل إنما ثبت بالسنة وذلك للحديث المتفق عليه فى قصة امرأة رفاعة لما بتّ طلاقها، وتزوجها عبدالرحمن بن الزبير، فقال لها رسول الله ﷺ: «أتريدين أن ترجعى إلى رفاعة، لا حتى تذوقى عُسَيْلَتَهُ، ويذوق عُسَيْلتك» فيكون معنى قوله تعالى: ﴿حتى تنكح﴾ حتى تتزوّج، ويعقد عليها، وقد بينت السُّنة أنه لابد مع العَقْدِ من ذوق العُسَيلة.

وثانيًا: أنه يصح نفى النكاح عن الوطء، فيقال: هذا الوطء ليس نكاحًا، ولو كان النكاح حقيقة فى الوطء، لما صح نفيه عنه. =

.. ..

=وتظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية والجمهور في حرمة موطوءة الأب من الزنا، فلما كان النكاح عند الحنفية حقيقة في الوطء، الشامل للوطء الحلال والحرام = قالوا بِحُرْمَةِ موطوءة الأب من الزنا، ولما كان عند الجمهور حقيقة في العقد قالوا: لا تحرم موطوءة الأب من الزنا.

عرفه الشافعية بقولهم: عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ الإنكاح والتزويج، وما اشتق منهما - فقولهم: «عقد» جنس في التعريف، وقولهم: «يتضمن إباحة وطء» خرج به ما لا يتضمّن إباحة الوطء كالإجارة وغيرها. وقولهم: «بلفظ الإنكاح والتزويج». خرج به ما لم يكن بهذا اللفظ كالهبة والتمليك.

وعرفه العلامة الدردير رحمه الله في «أقرب المسالك» حيث قال: هو عقد لحل تمتع بأنثى غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغة.

فالعقد مصدر عقد، أي: تمسك وتوثق، والمراد به هنا ارتباط أحد الكلامين بالآخر، أي ارتباط كلام الزوج بكلام وَلِيّ الزوجة، على وجه يسمى باعتباره عقدًا شرعيًّا يستعقب أحكامه.

وقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل النكاح وغيره من العقود.

وقوله: «لحل تمتع» إلخ. علة باعثة على العقد، وهو فصل مخرج لكل عقد ليس لذلك، ومنه شراء الأمة للتلذذ بها، إذ ليس الأصل فيه حل التمتع بخصوصه، بل الانتفاع العام وملك الرقبة.

وخرج بقوله: «غير محرم ومجوسية وأمة كتابية». المحرم بنسب أو رضاع أو صهر، والمجوسيات والإماء الكتابيات، فلا يصح العقد على واحدة منهن، ولا يقال إن هذا التعريف غير مانع، لأنه يدخلُ فيه الملاعنة والمبتوتة والمعتدة من الغير والمحرمة بحج أو عمرة؛ لأنه قصد بما ذكره إخراج من قام به مانع أصلي، وأما الملاعنة، وما عطف عليها، فمانعهن عرضي طارئ بعد الحل، بخلاف المحرم والمجوسية والأمة الكتابية، فإن مانعهن ذاتي لا عرضي.

وقوله: «بصيغة» متعلق بعقد، وهو من تمام التعريف؛ لأن الصيغة أحد أركان النكاح، وقد عرفه الكمال بن الهمام من الحنفية بقوله: عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصدا.

فقوله: «عقد» جنس في التعريف يشمل سائر العقود.

وقوله: «وضع لتملك المتعة بالأنثى» يخرج به العقد على المنافع كالإجارة، وعلى الذوات كالبيع والهبة، والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين.

وقوله: «قصدا» يحترز به عن عقد تملك به المتعة ضمنا؛ كما في البيع والهبة؛ لأن المقصود فيهما ملك الرقبة، ويدخل ملك المتعة فيهما ضمنا إذا لم يوجد ما يمنعه.

وعرفه الحنفية بأنه: عقد يفيد ملك المتعة قصدا.

وعرفه الحنابلة بأنه: عقد التزويج، فهو حقيقة في العقد، مجاز في الوطء على الصحيح.

ينظر: الصحاح ٤١٣/١، لسان العرب ٦٢٥/٢، المصباح المنير ٩٦٥/٢، القاموس المحيط ٢٦٣/١، معجم مقاييس اللغة ٤٧٥/٥، المطلع ٣١٨.

التصرف، والمعرِّف للحكم القديم لا يكون [كـ] ذلك؛ وبه تعرف ضعف الجواب.

وكذا قوله فى سائر الأجوبة؛ فإن قوله: «المراد من كون الدلوك سببًا: أنا متى شاهدنا الدلوك، علمنا أن الله أمرنا بالصلاة» - ليس بدافع لما ذكره فى السؤال؛ فإن السائل يقول: معنى كون المكلَّف مأمورًا بالصلاة عند الدلوك لا قبله، ولا بعده -: صيرورته مأمورًا بحكم شرعى يترتب على الدُّلُوكِ الحادث؛ وعند هذا: يكون الحكم[1] حادثًا؛ فيمتنع أن يكون عبارة عما [١٤/ب] ذكرنا.

وقوله: «إذا قلنا: «هذا العقد صحيح»، لم نعن به إلاَّ أن الشرع أذن له فى الانتفاع [به]، ولا معنى لذلك إلا الإباحة»:

قلت: للسائل أن يقول: إذا قال الشارع: إذا عقد العقد على صفة كذا، فقد أذنت للعاقد فى الانتفاع بالمعقود عليه؛ فههنا أمران: أحدهما: الإذن، وثانيهما: تقييد ذلك الإذن بوقت مخصوص وحالة مخصوصة مترتبًا على وقوع العقد بصفة مخصوصة، وكل واحد منهما حادث من الشارع، والإباحة هو الأمر الأول.

والأمر الثانى ليس عَيْنَ الإباحة، بل هو جعل العقد بصفة كذا سببًا للإباحة، وذلك خارج عما ذكرتموه من الاقتضاء أو التخيير، فورد السؤال. وهكذا يورد السؤال على الجواب الذى بعد هذا.

قوله: «نعنى بكون إتلاف الصبى سببًا لوجوب الضَّمَان، أن الولىّ مكلف بإخراج الضمان من مَالِ الصبى، وأن يكون ذلك عَقيبَ صُدُور الإتلاف من الصبى»:

يرد عليه أن يقال: ههنا أمران:

أحدهما: تكليف [الولى][2]، والآخر: أن يكون ذلك من مَال الصبى. وفى ذلك اعتبار فعل الصبى؛ ضرورة جعله سببًا لإخراج المال من ملكه؛ فهذا حكم شرعى خارج عما ذكرتم من الاقتضاء أو[3] التخيير.

وأيضًا: فإن الحكم الشرعى الذى ذكره هنا هو الحكم الشرعى المذكور فى الفقه،

وينظر تبيين الحقائق ٢/٩٤، بدائع الصنائع ٣/١٣٢٤، مغنى المحتاج ٣/١٢٣، منح الجليل ٢/٣، الفواكه الدوانى ٢/٢١، الكافى ٢/٥١٩، الإنصاف ٨/٤، المغنى ٧/٣.

(١) فى «أ، ب»: الجملة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: و.

أو[١] فى أصول الفقه، أو هما جميعًا، وذلك أنه إنما تَصَدَّى لشرح تلك الألفاظ المستعملة فيه: فإن كان شَرْحًا لما استعمله فى أصول الفقه، كان أصول الفقه عِلْمًا بالأحكام الشرعية العملية إلى آخر ما ذكره، فكان أصول الفقه فِقْهًا؛ لأن الحكم الشرعى على مقتضى الحد المذكور لا يتصور إلا أن يكون عمليًّا؛ ضرورة وجود التعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فى ماهية.

وإن كان شرحا لما استعمله في حد الفقه، كان قوله فى حد الفقه: «العملية» - زيادة على الحد؛ لأن كونه حكمًا شرعيا يتضمن كونه عمليًّا؛ فوقع ذلك تكرارًا، فصار كقول القائل: حيوان حساس، وذلك منكر [٢] فى التحديد.

وسابعها: أنه سيأتى أن الأشياء لا حكم لها قبل الشرع، ويلزم من هذا أن يكون الحكم الشرعى حادثًا.

وثامنها: أن حكم الله تعالى كلامه القديم، وهو واحد؛ فيلزم اتحاد الحكم الشرعى، وهو متعدد بتعدد غلبات الظنون.

وتاسعها: أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، والتعلق حادث: فإن كان داخلاً فى ماهيته، يلزم حدوث المجموع من حيث هو مجموع، وإن كان خارجًا عن ماهيته، يلزم عروض أمر حادث وجودى للصفة القديمة؛ وذلك باطل [١٥/أ]؛ لاستحالة التجدد فى صفات الله تعالى.

وأما وجودية التعلق؛ فلأنه نقيض اللا تعلق، وهو عدمي.

لأنا نقول: الجواب عن الأول:

أن المراد بقولنا: «النية شرط فى الأعمال البدنية»: أن ذلك الفعل الواجب الصادر من المكلف، أداء كان أو قضاء، بلا نية - معاقب على فعله كذلك عمدًا، أو نقول: هذا الفعل الخالى عن النية مقول فيه: «إنه غير صحيح»؛ فقد عاد اشتراط النية إلى الخطاب المتعلق بأفعال[٣] المكلفين؛ على ما لخصناه.

ومما يغالط به ههنا أن يقال: لا شك أن الناس اختلفوا فى الواجب الأولى شرعًا أو عقلاً، فقيل: هو القصد إلى النظر، وقيل: هو النظر.

---

(١) فى «أ»: و.

(٢) فى «أ»: منكر له.

(٣) فى «أ»: بأعمال.

ووجوب أيهما كان بالشرع لا بالعقل؛ على رأى الأشاعرة.

فهذا أيضا حكم شرعى، وليس متعلقًا بفعل المكلّف؛ ضرورة أن القصد والنظر ليس من أعمال الجوارح، بل هما من أعمال القلوب.

وجوابه: أن هذا الوجوب، ولو ثبت بالشرع إلا أنه ليس من باب الخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين؛ فلا جرم ليس من الفقه، بل هو من علم الكلام؛ فلا يلزم من الوجوب(١) الشرعى أن يكون حكمًا شرعيًا بالتفسير الذى ذكرنا.

ومن هذا القبيل: وجوب معرفة الله تعالى هو بالشرع؛ وهو من مسائل علم الكلام.

وأما لزوم الدور فى تفسير المكلف، فهو مندفع؛ وذلك لأن المراد بـ «المكلف»: العاقل البالغ، ولا يتوقف العقل ولا البلوغ على الخطاب.

[وأما قوله: «المخاطبة إنما تتصوَّر بين المخاطَب والمخاطِب] (٢).

قلت: والمعنى بالخطاب المعنى القائم بالذات، واستعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى من باب الاصطلاح، ولا مناقشة فى الاصطلاحات ولا حجر.

أما قوله: «قال المصنف فى النظر الأول من الباب الأول من الكلام فى اللغات: إن الكلام مشترك عند المحققين منا بين المعنى القائم بالنفس، وبين الأصوات المنتظمة المسموعة، ثم قال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول، فلو كان الحكم الشرعى عبارة عن الكلام القديم - لكان أكثر بحث الأصولى عن الكلام بالتفسير المذكور، فكيف يصح أن يقال: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»؟!»:

قلنا: المراد من قول المصنف: «لا حاجة فى أصول الفقه إلى الأول»: أن الأصولى إنما يبحث عن أدلة الفقه على سبيل الإجمال، وتلك الأدلة هى نصوص الكتاب وظواهره، وكذا الأخبار النبوية والإجماع والقياس، وإنما يبحث الأصولى عن دلالة ألفاظ الكتاب وألفاظ السنة على الأحكام، بمعنى: أنه يبحث عن العموم والخصوص، والإجمال والبيان، والإطلاق والتقييد، وذلك بعد أن يتسلم الأصولى [١٥/ب] من المتكلم الكلام القديم القائم بالذات.

فلا حاجة فى أصول الفقه: إلى البحث عن الكلام المفسر بالمعنى القائم بالنفس، فلا يلزمه إقامة البرهان على وجوده، بل بتسليمه من المتكلم؛ فقد ظهر معنى كلام المصنف؛ وبه اندفع الإشكال المورد(٣).

---

(١) فى «أ»: الحكم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: المورود.

أما قوله: «الكلام بهذا المعنى صفة حقيقية من صفات الله عند مثبتيه، والحكم الشرعى ليس من الصفات الحقيقية؛ على ما ذكره فى حد الفقه، فامتنع أن يكون الحكم الشرعى عبارة عن الكلام بهذا المعنى»:

قلنا: الجواب عنه ببيان مقدمة: وهو أن الحكم الشرعى له ماهية؛ وهو من باب الصفات القائمة بالنفس، وهى من الأمور الحقيقية التى يستقل [العقل](1) بفهمها وتعلُّقها، ولا يتوقف تعلقها على ورود الشرع، فهى فى هذا المعنى كحقيقة الإرادة والقدرة والعلم، وهى صفة حقيقية؛ لكن تعلق تلك الصفة بأفعال المكلفين بخصوص أحد الأحكام الخمسة - لا يعلم إلا من جهة الشرع، فلا يستقل العقل بإثبات إيجاب أو تحريم أو تحليل أصلا، ولا يعرف ذلك إلا من جهة ورود الشرع به؛ فافهم ذلك؛ وبه اندفع ما ذكره، وعلم وجه كونه عقليًّا وشرعيًّا.

فالحاصل: أنه باعتبار ماهيته أمر عقلى، وباعتبار تعلقه بأفعال المكلفين أمر شرعى.

أما قوله: «لو كان الحكم الشرعى عبارة عما ذكره لامتنع نسخه»:

قلنا: ممنوع؛ وذلك لأنه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم؛ بل انقطاع تعلُّقه بالمكلف، والكلام القديم يتعلق بالقادر العامل؛ فإذا طرأ العجز أو الجنون، زال المتعلق، فإذا عاد، عاد المتعلق.

أو نقول: إنما يمتنع نسخ الكلام القديم إذا كان النسخ عبارة عن رفع(2) الحكم الثابت؛ أما إذا كان عبارة عن بيان انتهاء الحكم؛ فلا نسلم امتناعه.

أما قوله: «الناسخ يجب أن يكون متأخرًا عن المنسوخ»:

قلنا: الناسخ يجب تأخر وروده عن المنسوخ، وذلك يرجع إلى اللفظ، وهو حادث.

فأما تأخر ذاته، فلا؛ وذلك لأنه صفة قديمة قائمة بذات البارى تعالى يستحيل عليها التقدم والتأخر؛ ومما ذكرناه خرج الجواب عن الرابع والخامس.

«تنبيه»: اعلم أن الكلام القديم له ذات، وله تعلقات، وهى [قديمة](3)، ومتعلَّقاتها حادثة، وكذلك الإرادة والعلم، ولا يقدح ذلك فى قدم العلم والإرادة.

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: وقع.

(٣) سقط فى «ب».

أو نقول: التعلق أمر نسبى عدمى، والتجدد والحدوث فيه؛ فلا يلزم من ذلك حدوث الصفة القديمة.

أما قوله: «التعليل فى هذه الصورة يتضمن معنى ترتيب الحكم على السبب، بمعنى: أنه لم يكن قبل ذلك، ثم حصل عقيبه»:

قلنا: ممنوع.

قوله: «انعقد النكاح بحل الوطء»:

قلنا: المعرِّف سبب موجب للمعرفة، والترتيب حاصل بينهما.

أو نقول: الحادث تعلق[١٦/أ] الخطاب، والخطاب قديم؛ كما قررناه(١)، وتعليل الحادث بالحادث جائز.

وأما الدلوك، فمعناه: أن الله تعالى جعله علامة يستدل بها على تعلق الخطاب القديم بأفعالنا، وجاز أن يكون(٢) الحادث علامة دالة على ذلك، ولا استحالة فيه؛ فليفهم [كذا](٣).

وأما قوله: «صيرورته مأمورًا بالصلاة حكم شرعى مترتِّب على الدلوك الحادث»:

قلنا: ممنوع؛ بل معرفة كونه مأمورًا مترتبة على الدلوك، أو نقول: ذات الأمر قديم، وتعلُّقه حادث، والدلوك سبب حادث، ولابدع فى كون الحادث سببًا للحادث.

أما قوله: «إذا قال الشارع: إذا انعقد العقد على صفة كذا، فقد أذنت للعاقد فى الانتفاع بالمعقود [عليه] (٤)؛ فههنا أمران:

أحدهما: الإذن فى الانتفاع بالمعقود عليه.

وثانيهما: تقييد ذلك الإذن بزمان مخصوص مترتبًا على وقوع العقد بصفة مخصوصة، وكل ذلك صادر من الشارع، والإباحة هو الأمر الأول.

---

(١) فى «ب»: قدرناه.

(٢) فى «أ»: كون.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «أ».

وأما الأمر الثانى، فليس عين الإباحة، بل جعل العقد بصفة كذا سببًا للإباحة، وذلك خارج عما ذكرتموه من الاقتضاء، أو التخيير»:

قلنا: حاصل ذلك يعود إلى إباحة مخصوصة بصفة مخصوصة تعلم بأمر متقدِّم؛ كالدلوك، ولا إشكال عليه.

قوله: «الشارع أوجب على الولى عقيب صدور الإتلاف من الصبى أن يخرج من مال الصبى قدرًا مخصوصًا، وفى ذلك اعتبار فعل الصبى ضرورةَ جعْلِهِ، سببا لإخراج المال من ملكه؛ فهذا حكم شرعى خارج عما حددتموه»:

قلنا: المراد بذلك أن الخطاب يتوجه على الولى بإخراج قدر من مال الصبى، ويعلم توجه ذلك الخطاب إليه بالإتلاف الصادر من الصبى؛ فالإتلاف من الصبى كالدلوك فى نصبهما علامة.

أما قوله: «الحكم الشرعى المذكور ههنا: إما أن يكون شرحًا لما استعمله فى أصول الفقه أو فى الفقه... إلى آخره»:

قلنا: هو شرح لما[١] استعمله فى أصول الفقه.

قوله: «يلزم من ذلك كون أصول الفقه فقهًا»:

قلنا: ذلك ممنوع؛ وذلك لأنه صار حد أصول الفقه هكذا: أصول الفقه مجموع ما يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إلى العلم أو الظن بالخطاب المتعلِّق بأفعال المكلفين؛ على سبيل الإجمال: اقتضاء، أو تخييرًا.

ومن المعلوم: أن ذلك لا يصدق على الفقه؛ فاندفع ما ذكره.

والجواب عن قوله: «لا حكم للأشياء قبل الشرع؛ فيكون الحكم الشرعى حادثًا» هو: أنا نمنع أن لا حكم قبل الشرع، بل لا يعلم؛ وهذا هو المختار عندنا.

والجواب عن السابع: أنا لا نسلِّم أن كلام الله واحد، والدليل الذى يذكره أصحابنا على ذلك ضعيف جدًّا. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الأحكام متعددة.

قوله: «إن الأحكام متعددة[٢] بتعدد غلبات الظنون»:

---

(١) فى «أ»: ما.

(٢) فى «أ»: هى متعددة.

قلنا: لا نسلِّم، وفساد [١٦/ب] هذا الكلام ظاهر جدًّا؛ وهذا لأنا ما جعلنا الأحكام الشرعية عين(١) غلبات الظنون، بل قلنا: «الأحكام الشرعية تعلم مرة، وتغلب على الظن فى بعض المواضع».

فحكم الله تعالى غالب على الظن؛ لأن غلبة الظن بالحكم هو نفس الحكم الشرعى؛ وهذا واضح.

وعن التاسع: أنا نمنع تجدد صفة وجودية لكلامه القديم؛ وهذا لأنه لم يتجدَّد سوى التعلق بالمكلف، ولا نسلم أن التعلق أمر وجودى.

وأما قوله: «هو نقيض اللا تَعَلُّق»:

قلنا: سنبين ضعف هذه الطريقة، إن شاء الله تعالى.

قال المصنف: فَإِنْ قيل: هَذَا التَّعْرِيفُ فَاسِدٌ مِنْ أَرْبعَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ حُكْمَ الله تَعَالَى عَلَى هَذَا التَّقْدير خِطَابُـهُ، وَخِطَابُ الله تَعَالَى كَلامُهُ، وكَلامُهُ عِنْدَكُمْ قَدِيمٌ؛ فيلزم أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الله تَعَالَى بِالحِلِّ وَالحُرْمَةِ قَدِيمًا؛ وَهَذَا بَاطِلٌ مِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُه:

الأَوَّلُ: أَنَّ حلَّ الوَطْءِ فى الْمَنْكُوحة وَحُرمَتَهُ فى الأَجنبيَّة صفَةُ فعْلِ العَبْد؛ ولهذَا يقَالُ: هَذَا الْوطْء حَلالٌ أَوْ حَرامٌ، وَفِعل الْعَبد مُحْدَثٌ، وصِفَةُ الْمُحْدث لا تَكُونُ قَدِيمَة.

الثَّانى: أَنَّه يُقَال: «هَذه الْمَرأَةُ حَلَّتْ لِزَيْدٍ، بَعْدَمَا لَم تَكُنْ كَذَلِك»؛ وَهَذَا مُشْعِرٌ بِحُدُوث هَذِه الأَحْكَام.

الثَّالثُ: أَنَّا نَقُولُ: الْمُقتضِى لِحِلِّ الوطْءِ هُوَ النِّكَاحُ، أَوْ مِلْكُ الْيَمين، وَمَا كَانَ مُعَلَّلاً بِأَمْرٍ حادثٍ يَسْتَحيل أَنْ يَكُون قَديمًا؛ فَثَبتَ: أَنَّ الْحُكْم يَمْتَنع أَنْ يكُونَ قَديمًا، والخطَابُ قَديمٌ؛ فَالْحُكمُ لا يَكُون عَيْنَ الْخِطَاب.

وثَانِيهَا: أَنَّ بعضَ الأَحْكَامِ خَارِجٌ عَنْ هَذَا الحَدِّ، وَهُوَ كَونُ الشَّىء: سَبَبًا، وشَرْطًا، ومَانعًا، وصَحيحًا، وَفَاسدًا.

---

(١) فى «أ»: عن.

وَثالثُهَا: أَنَّ الْحُكْم الشَّرعى قَدْ يوجَدُ فى غير الْمُكَلَّف؛ وَذَلك كَجَعْل إتلافِ الصَّبى سَبَبًا لوجوب الضَّمان، وَجَعْلِ الدُّلوك سَبَبًا لِوُجُوبِ الصَّلاَة.

وَرَابعُهَا: أَنَّكَ أَدْخلْتَ كَلِمةَ «أَوْ» فى الْحَدِّ، وَهُوَ غير جَائزٍ؛ لأَنَّها للتَّرديدِ، وَالحدُّ للإيضَاحِ؛ وَبَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ.

وَالْجَوَابُ:

قَوْلُهُ: «الْحِلُّ وَالْحُرْمَةُ مِنْ صِفَاتِ الأَفْعَالِ»:

قلْنَا: لا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ عنْدَنَا لا مَعْنى لِكَونِ الْفعْل حَلالاً إلاَّ مُجَرَّدُ كَوْنِهِ مَقُولاً فيه: «رَفَعْتُ الْحَرجَ عَنْ فَاعلِهِ»، وَلا مَعْنى لِكَوْنه حَرَامًا إلاَّ كَوْنُهُ مَقولاً فِيهِ: «لَوْ فَعَلْتَهُ، لَعَاقَبْتُكَ»؛ فَحُكْمُ اللهِ تَعَالَى هُوَ قَوْلُهُ، وَالْفِعْلُ مُتعلَّق الْقَوْل، وَلَيْس لِمُتَعلَّق الْقَول صِفةٌ؛ وَإلاَّ لَحصَلَ للْمَعْدُومِ صفةٌ ثُبوتيَّةٌ؛ بِكَونهِ مَذْكُورًا، وَمخبَرًا عَنْهُ، وَمُسَمًّى بالاِسمِ الْمَخْصُوصِ.

قَولُهُ: إنَّا نَقولُ: «هَذِهِ الْمَرأَة حَلَّتْ لزيدٍ، بَعْدَمَا لَمْ تَكُنْ كَذلِكَ»:

قُلْنَا: حُكمُ اللهِ تَعَالَى هُو قَولُهُ فى الأَزَل: «أَذِنتُ للرَّجُل الفُلاَنِيِّ حِينَ وُجُودِهِ فِى كَذَا»؛ فَحُكْمُهُ قَدِيمٌ، وَمُتَعَلَّقُ حُكمِهِ مُحْدَثٌ.

قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ يُعَلَّلُ بالأَسْبابِ»:

قُلْنا: الْمُرادُ مِنَ السَّبَبِ عِنْدَنَا: الْمُعَرِّفُ لاَ الْمُوجِبُ.

قَولُهُ: «هَذَا التَّحْديدُ يَخْرُجُ عَنْهُ الشَّىء: سَبَبًا، وَشَرطًا، [وَمَانِعًا]، وَصَحِيحًا وَفَاسِدًا»:

قُلْنَا: المُرَادُ مِنْ كَوْنِ الدُّلُوكِ سَبَبًا: أَنَا مَتَى شَاهَدْنَا الدُّلُوكَ، عَلِمْنا أَنَّ اللهَ تَعَالَى أَمرَنَا بالصَّلاَة؛ فَلا مَعْنَى لِهَذه السَّببيَّةِ إلاَّ الإيجَابُ.

وإذَا قُلنا: «هَذا العَقْدُ صَحِيحٌ» لَمْ نَعْنِ بِهِ إلاَّ أَنَّ الشَّرْعَ أَذِنَ لَهُ فِى الانْتِفَاعِ بِهِ؛ وَلاَ مَعْنَى لِذَلِك إلاَّ الإبَاحَةُ.

قَوْلُهُ: «هَذَا التَّحْديدُ يَخْرُجُ عَنْهُ إتْلافُ الصَّبِىِّ، ودُلُوكُ الشَّمْسِ»:

قُلْنا: مَعْنَى قَوْلِنَا: «إِتلافُ الصَّبِىِّ سَبَبٌ لوُجُوبِ الضَّمَانِ...»: أَنَّ الولىَّ مُكَلَّفٌ

بِإخْرَاجِ الضَّمَانِ مِنْ مَالِهِ، وَالرَّجُلُ مُكَلَّفٌ بِأَدَاءِ الصَّلاةِ عِنْدَ الدُّلوكِ.

قَوْلُهُ: «كَلمَةُ «أَوْ» للتَّرديدِ»:

قُلْنَا: مُرادُنَا: أَنَّ مَا وَقَعَ عَلَى أَحَدِ هَذِهِ الوُجُوهِ، كَانَ حُكْمًا؛ وَإلا فَلاَ.

الشرح: اعلم: أن هذه الأسئلة واضحة، ولكن لابد من التنبيه على ما يحتاج فى الكشف عنها، فنقول: اختلفت الأشاعرة والمعتزلة فى الحكم الشرعى: فذهبت الأشاعرة: إلى أنه قديم؛ بناء على أن ذلك هو الخطاب الذى هو عبارة عن المعنى القائم بالذات؛ وذلك قديم. وذهبت المعتزلة: إلى أنه حادث؛ وذلك بناء منهم على أصلهم، وهو أنه لا معنى لكلام الله[1] إلا الألفاظ الدالة على المعانى؛ وهى حادثة؛ فحكم الله

---

(١) كلام الله صفة أزلية قديمة قائمة بذاته عز وجل منافية للسكوت والآفة كما فى الخرس ليست من جنس الأصوات والحروف بل هو سبحانه بها آمر ناهٍ يدل عليها بالعبارات أو الكتابة أو الإشارة. فتلك الصفة واحدة فى ذاتها، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها، كما إذا ذكر الله عز وجل بألسنة مختلفة، فالصفة: هى الأمر القائم بالغير، فهو جنس فى التعريف أو كالجنس بناء على النزاع فى المفهومات الاصطلاحية هل هى حدود أو رسوم.
الأول: مبنى على أنها وإن كان أمرا اصطلاحيا طارئا على المعنى اللغوى للكلام، حيث إن الكلام فى اللغة القول. يقال: أتى بكلام طيب، أى قول: إلا أنه ليست وراء ما اصطلح عليه المصطلح أمر آخر. فذلك الذى ذكر فى تعريف تلك الصفة هو ذاتياتها بحسب الاصطلاح.
الثانى: مبنى على أن لها قبل المعنى الاصطلاحى معنى وضع الواضع اللفظ ليدل عليه. فذلك المعنى ثان بعد أول، فهو عارض والتعريف بالعوارض رسم. أما بعض المحققين فقد جزم بأنها رسوم، لأن الاطلاع على ذاتيات تلك الصفات غير ممكن. والحد ما تركب من الذاتيات: الجنس والفصل.
وحيث إن الذاتيات لم يطلع عليها فلا تكون إلا رسوما، لأنها بخواص هذه الصفات فحسب وذلك لأن الخواص مأخوذة فى تعريف الصفات: حيث أخذ فى تعريف صفة الكلام أنها تتعلق دلالة. وفى تعريف صفة القدرة أنها تتعلق تعلق تأثير. وعلى ذلك: فصفة تشمل الصفة القديمة والحادثة. قديمة: فصل أو كالفصل مخرج لغير الصفة القديمة. وهو الصفة الحادثة. أما الأقوال فى القديم والأزلى فهى ثلاثة:
الأول: القديم الذى لا ابتداء لوجوده. والأزلى ما لا أول له عدميا كان أو وجوديا. فكل قديم أزلى ولا عكس.
الثانى: القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده والأزلى ما لا أول له عدميا كان أو وجوديا، قائما بنفسه أو غيره.
=

.. ..

=الثالث: القديم والأزلى: ما لا أول له، عدميا كان أو وجوديا قائما بنفسه أو لا. فعلى الأولى: الصفات السلبية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية: وذلك بخلاف ذات الله عز وجل والصفات الثبوتية فإنها توصف بالقدم والأزلية. وعلى الثانى: الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية وذلك بخلاف ذاته - عز وجل - فإنها توصف بكل منهما. وعلى الثالث: كل من الذات والصفات مطلقا يوصف بالقدم والأزلية. فالقديم في التعريف صحيح على الرأى الأول والثالث وذلك بخلافه على الثانى قائمة بذاته. وأيضا فللقيام معنيان: قيام: بمعنى التبعية فى التحيز كما فى العرض بالنسبة لجوهره وليس قيام صفة الله عز وجل بذاته على هذا النحو حيث لا تحيز للذات حتى تتبعها الصفة فيه. وقيام: بمعنى آخر هو اختصاص الناعت بالمنعوت وهو المراد بقيام الصفة بذاته عز وجل. ليس بحرف ولا صوت: لأنه معنى نفسى، وتلك أعراض مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض، إذ امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول بدهى، خلافا لمذهب الحنابلة والحشوية والكرامية القائلين بأن كلامه منتظم من كلمات قائمة بذاته عز وجل قديم عند الحنابلة حادث عند الكرامية.

منافية للسكوت والآفة: السكوت عدم التكلم مع القدرة عليه.

والآفة: عدم مطاوعة الآلة، إما بحسب الفطرة كما فى الخرس. أو من جهة ضعفها كما فى الطفولية.

ولقائل أن يقول: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظى دون النفسى، حيث السكوت والخرس إنما ينافيان التلفظ ويجاب بأن المراد بالسكوت والآفة الباطنيان، بألا يريد فى نفسه الكلام، أو لا يقدر عليه. ويتلخص فى أنه كما أن الكلام لفظى ونفسى، كذلك ضده وهو السكوت والخرس: لفظى وباطنى، والمراد الثانى منهما حيث أريد بالكلام الكلام النفسى، فالله منزه عن الاتصاف بالخرس والآفة.

هو بها آمر ناه: فهو صفة واحدة تتكثر بحسب التعلقات. فالكلام باعتبار تعلقه بشىء خبرا، وبآخر أمرا أو نهيا. وبهذا يخرج العلم والقدرة. وهكذا سائر الصفات الوجودية غير الكلام لأنه لا أمر ولا نهى بواحدة منها. أما غير الأشاعرة فيقولون: الكلام هو اللفظ المنتظم من الحروف والأصوات وينفون الصفة النفسية. وهم فى ذلك قد انقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: كلامه ألفاظ قائمة بذاته وهى قديمة. وهم بعض الحنابلة أو حادثة وهم الكرامية.

والفريق الثانى: يقول كلام الله ألفاظ قائمة بالغير وهم المعتزلة. فالحنابلة يعرفونه: بأنه المؤلف من الكلمات القديمة القائمة بذاته تعالى.

والكرامية يعرفونه: بأنه هو المؤلف من الكلمات الحادثة القائمة بذاته تعالى. وحيث إن المعتزلة لم يعرفوه بالصفة النفسية فليس عندهم سوى الألفاظ وهى حادثة، لأنها مرتبة، ويستحيل قيام الحادث بالقديم.

=

.. ..

=فهم يقولون: إن كلامه عز وجل ألفاظ قائمة بغيره. فهم يتجوزون بمتكلم عن موجد وخالق للكلام. وعليه فالمعتزلة لا يثبتون كلاما لله، لا نفسيا، كما أثبته الأشاعرة ولا لفظيا قديما لأن الألفاظ مرتبة والترتيب حادث. ولا لفظيا حادثا كما قالت الكرامية، بل يثبتون كلاما لا على أنه متصف به، بل على أنه مخلوق قائم بغيره.

فالكلام عند المعتزلة هو المؤلف من الكلمات المسموعة الحادثة القائمة بغير الذات وهم بذلك خالفوا جميع الفرق.

أما أدلة الأشاعرة: استدلت الأشاعرة على قدم كلام الله عز وجل، وكونه نفسيا بوجوه:

الدليل الأول من جهة اللغة: من أن الكلام عندهم صفة نفسية قديمة قائمة بذاته تعالى. فالمتكلم فى اللغة من قام به الكلام، لا من أوجده فى غيره. كما قالت المعتزلة، لامتناع إثبات المشتق للشىء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به: إذ من أوجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا لغة، فلا يسمى الله متكلما بخلق الكلام فى غيره كما قالت المعتزلة: من أن المتكلم من أوجد الكلام فى غيره.

أما باقى الفرق: من حنابلة وحشوية وأشاعرة وكرامية، لا يتنافى مدعاهم مع مدلول متكلم فى اللغة على رأى العضد: لأنهم جميعا يقولون: المتكلم من قام به الكلام، فلهذا نحتاج فى إثبات مدعى الأشاعرة الخاص وهو الصفة النفسية. إلى إبطال قدم اللفظ وقيامه بذاته عز وجل وهو ظاهر البطلان. لأن جعل المرتب الذى تقدم بعض أجزائه وتأخر البعض قديمًا، مفض إلى التناقض لاستدعاء الترتيب أولية وحدوثا. واستدعاء الوصف بالقدم عدم أوليته. وأما بطلان قيام الحادث بذات الله عز وجل فظاهر أيضا. فلم يبق لكونه متكلما، مع ملاحظة اللغة، وبطلان قيام لفظ قديم أو حادث بذاته عز وجل سوى أن له صفة نفسية. وهو مدعى الأشاعرة.

فإن قيل: من جهة المعتزلة: لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى: لأنه لا بقاء له، ولا احتماع لأجزائه حتى يقوم بشىء قلنا: صحة الإطلاق مبنية على أن المعتبر فى اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه، لاسيما فى الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.

وإن قيل من جهة الحنابلة ومن تابعهم: إن المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الأجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ. كالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش.

قلنا: الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة المرسومة أو المنقوشة بأشكال الكتابة، لأنها ليست كلاما على الحقيقة. والترتيب المستدعى للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة.

الثانى من ناحية العقل: لو لم يتصف الله عز وجل بالكلام لاتصف بضده وهو محال فبطل ما أدى إليه وهو عدم الاتصاف، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو الاتصاف. =

.. ..

=أما الملازمة: فدليلها أن القابل للشيء إنما يتصف به أو بضده، والله عز وجل قابل لأنه حي وأما بطلان التالي: فلأن ضد هذه الصفة نقص وكل نقص عليه محال لأنه يستلزم احتياجه عز وجل إلى من يكلمه، بأن يدفع هذا النقص عنه، وهو بين البطلان. وأيضا: لو اتصف بالنقص لكان بعض المخلوقين أكمل منه لسلامة كثير منهم عن تلك النقائص. وقد اعترض على هذا الدليل من ناحيتين على الملازمة: بأن اتصاف الذات بصفة أو ضدها متوقف على تصور تلك الذات بالكنه، وحقيقة ذات الله عز وجل ليست معلومة لنا بالكنه حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله. وعلى بطلان التالي بإبطال دليله وهو أنا لا نسلم أن الضد نقص لأنكم بنيتموه على الكمال والنقص في الشاهد ولا يلزم من كون الصفة نقصا في حق الشاهد، أن يكون كذلك في حق الغائب، لأنه قياس مع الفارق، لأن الزوجة والولد كمال في حق الشاهد، نقص في حق الغائب.

الثالث: كلام المتكلم إما أن يكون اسما للمنتظم من الحروف والأصوات الدالة بالوضع، وإما أن يكون اسما للمعنى القائم بالنفس، فإن الأول فلا يخلو إما أن يكون لكلام الله عز وجل معنى في نفسه أم لا، فإن لم يكن له معنى فلا يكون آمرا ولا ناهيا، لأن من قال لغيره: افعل كذا، ولا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه لا يكون آمرا ولا ناهيا، بل يكون عابثا. وإن كان له معنى في نفسه فذلك هو الذي يراد ثبوته ويعبر عنه بكلام النفس.

وإن كان الثاني وهو أن الكلام اسم للمعنى القائم بالنفس فذلك هو المطلوب، غير أنه لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا، لا جائز أن يكون حادثا، وإلا كان الله عز وجل محلا للحوادث، وهو محال للأدلة التي أقيمت على ذلك. فلم يبق إلا أن يكون قديمًا.

وهذا الدليل وإن أثبت معنى نفسيا وأبطل كون الكلام ألفاظا قائمة بذاته عز وجل فلم يثبت به أن هذا المعنى النفسي غير العلم والإرادة، فللمعتزلة أن يعترضوا عليه من هذه الجهة.

«الكلام على أدلة المعتزلة»

وقبل أن نشرع فيها نمهد لذلك فنقول: إن ما تقوله المعتزلة في كلام الله عز وجل. وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته عز وجل، نقول به نحن، ولا خلاف بيننا وبينهم في ذلك كما مرَّ، وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات هم ينكرون ثبوته، ولو سلموا، لم ينفوا قدمه الذي تدعيه في كلامه عز وجل فصار محل النزاع بيننا وبينهم إثبات المعنى النفسي ونفيه. وإذن فالأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة للحنابلة القائلين بقدم الألفاظ. وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل الخلاف وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بلا تقييد باللفظي أو النفسي فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا، إلا أن يدللوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة، وحينئذ يفيدهم هذا لأنه على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات، ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان، فلا تكون=

.. ..

=لهم حجة أيضا فى تلك الأدلة المطلقة. لكننا نذكر أدلتهم ثم نجيب عنها فنقول: لقد ذهبت هذه الطائفة على نفى الكلام النفسى القديم واستدلت بأدلة معقولة ومنقولة.

أما أدلتهم المعقولة فدليلان: الدليل الأول: لو كان كلامه عز وجل نفسيا قديما للزم وجود أمر بلا مأمور ونهى بدون منهى، وهكذا بقية الأنواع، والتالى باطل فبطل المقدم.

أما دليل الملازمة: هو أن للكلام النفسى أنواعًا: أمرًا ونهيا، وخبرًا، وغير ذلك، وهى قديمة، إذ الأنواع كالجنس فى القدم والحدوث. والقطعى بأنه لا مأمور ولا منهى فى الأزل. وأما بطلان التالى فواضح لما يلزم عليه من السفه وهو محال على الله.

والجواب عن هذا الدليل: هو أنكم بنيتموه على أن للكلام القديم فى الأزل أنواعا وهو غير مجمع عليه من الأشاعرة، فقد خالف ابن سعيد فى ذلك وقال إنه فى الأزل واحد، وإنما يصير متصفا بالأنواع المذكورة فيما لا يزل.

فإن قيل: عدم تنوعه فى الأزل إلى الخمسة يستدعى وجود الجنس بدون واحد من أنواعه، وذلك محال: لأنه لا وجود للجنس إلا فى واحد منها.

قلنا: ذلك مسلم فى أنواع حقيقته لا تكون باعتبار التعلق، أما الأنواع التى تكون بحسب التعلق فغير مسلم. وما معنا من هذا القبيل، فهى أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها أو معها.

وعليه فالكلام الأزلى ليس جنسا حقيقيا، بل هو أمر واحد تعرض له الإضافات، وله أسماء بحسب كل إضافة نوعية. فإذا تعلق بالفعل على وجه يثاب عليه الفاعل ويعاقب عليه التارك يسمى أمرًا. وهكذا الأربعة الباقية. فليست له أنواع وليس هو جنسا على الحقيقة.

وهناك جواب آخر عن الدليل: وهو أن ما ذكر من استدعاء الأمر والنهى مخاطبا وإن سلم فى الأمر والنهى اللفظتين إلا أنه غير مسلم فى الأمر والنهى النفسيتين إذ يكفى فيهما مخاطب ولو تنزيلا.

وأيضا يجاب عن هذا الدليل بجواب ثالث: وهو إنما يلزم السفه لو خوطب المعلوم وأمر فى عدمه، أما على تقدير وجوده بأن يكون الطلب ممن سيوجد كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى لم يوجد، وكما فى خطاب النبى ﷺ إلى كل مكلف يولد إلى يوم القيامة فلا سفه. فحاصل هذا الدليل أنه مبنى عند الخصم على التنوع، ومن الأشاعرة من لا يسلمه كابن سعيد. وعلى فرض التسليم فاستدعاء المأمور فى اللفظى دون النفسى.

وعلى تسليم استدعاء النفسى مخاطبا فإن أريد وجود المخاطب بالفعل فى الأزل فذلك لاستدعاء غير مسلم.

وإن أريد وجود المخاطب وجودا عقليا على معنى أنه يتعلق بالمعدوم فى حال العدم خطاب يفهمه ويقوم بالامتثال به بعد وجوده مستجمعا لشروط التكليف فالاستدعاء مسلم والعبث ممنوع.

=

.. ..

=الدليل الثاني: لو كان كلامه عز وجل قديما لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات ولكن استواء نسبته إلى جميع المتعلقات باطل. فبطل ما أدى إليه.

بيان الملازمة: أن الكلام كالعلم فى أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته، وكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به فكذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به حيث إن الأشاعرة القائلين بالكلام النفسى نفوا أن يكون للفعل فى ذاته حسن أو قبح بل حسنه وقبحه من الشرع فلو أمر بما نهى عنه. أو نهى عما أمر به. لا نقلب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وعلى ما ذكر يلزم علق أمره ونهيه بالأفعال كلها.

وأما بطلان التالى فواضح لما يلزم عليه من كون الفعل مأمورا به منهيا عنه وهو محال لأن الأمر يستدعى تحصيل الفعل ليثاب عليه. والنهى يقتضى ترك الفعل ليثاب على الترك.

فنتيجة الأمر الإثابة على الفعل. ونتيجة النهى عدم الإثابة على الفعل بل العقاب عليه وبين الإثابة واللا إثابة تناقص. وبين الإثابة والعقاب تنافر أيضا. لأنه جمع بين الشىء والأخص من نقيضه وكلاهما محال. والجواب عن هذا الدليل أن الشىء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض. كالقدرة فإنها تتعلق ببعض ما تعلقت به الإرادة دون ما لم تتعلق به.

فإن قيل مخصص القدرة هو الإرادة. فلابد للكلام أيضا من مخصص. ويعود الكلام إليه فيلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون بعض آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل.

أما الأدلة النقلية فمن وجوه: الوجه الأول: القرآن ذكر وهو محدث لقوله عز وجل ﴿وهذا ذكر مبارك﴾ وقوله عز وجل ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾ مع قوله ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ فإنهما يدلان على أن الذكر محدث وهو القرآن فيكون محدثا ويكون معنى الإتيان ما يأتيهم من طائفة من القرآن نازلة تذكرهم أكمل تذكير وتبين لهم أتم تبيين.

وقوله عز وجل: من ربهم لابتداء الغاية متعلقة بيأتيهم أو بمحذوف هو صفة لذكر وأيًّا ما كان ففيه دلالة على فضله وشرفه.

وهو عربى لقوله تعالى ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾ والعربى هو اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ومنزل على النبى عليه الصلاة والسلام بشهادة النص والإجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله عز وجل بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له، وقد روى أن الله عز وجل أنزل القرآن دفعة واحدة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة ثم نزل منها بلسان جبريل عليه السلام إلى المصطفى عليه الصلاة والسلام شيئا فشيئا بحسب المصالح، فإن قيل: المكتوب فى المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى. قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصوير للفظ بحروف هجائية. نعم المثبت فى المصحف هو الصور والأشكال. فإن قيل: القديم دائم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحوادث.

=

=قلنا: معناه أن يدعو العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة.
الوجه الثاني: قوله عز وجل: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون.
فقوله كن وهو قسم من أقسام الكلام متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءا له.
فيكون حاصلا قبل وجود الشيء بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث. وبخاصة إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال.
وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالته على الحدوث فإن قيل: وقوع كلمة كن عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى أي ليس قولنا لشيء مما نقصد إيجاده وإحداثه كما في قوله ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى» يقتضي قدمها إذ لو كانت حادثة لوقعت بكلمة كن أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الإيجاز فلا دلالة فيه على حدوث كن.
قلنا: حقيقته أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عن تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول كل شيء.
الوجه الثالث: قوله عز وجل ﴿وإذ قال ربك للملائكة﴾ وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين محدث أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلأن الانتقال في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه.
الوجه الرابع: قوله عز وجل: ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا.
وقال ابن عباس رضوان الله عنه: ﴿أحكمت﴾ أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الشرائع به ﴿ثم فصلت﴾ بينت بالأحكام والحلال والحرام.
وكذا قوله عز وجل ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا ﴾ يدل على أن كلامه عز وجل قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى، وذلك دليل حدوثه.
ودلالة الآية الكريمة على أن كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهرة: فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك.
وأما دلالته على أنه قد يكون عبريا تارة أخرى فيضم إليه أن التوراة أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا فإن المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير.
الوجه الخامس: قوله عز وجل: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا: لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا.
الوجه السادس: أن القرآن معجز إجماعا ويجب مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها. وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها، بل يكون قديما سابقا عليها. فلا اختصاص له به وتصديقه. =

.. ..

=الوجه السابع: أن القرآن موصوف بكونه منزلا وتنزيلا، وذلك يوجب حدوثه: لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى، إذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته عز وجل بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضا لا يزول عن محله، لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ بذلك بالنزول ولو مجازا.

الوجه الثامن: قوله ﷺ في دعائه «يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس» فالقرآن مربوب كلا ذو بعضا والمربوب محدث اتفاقا.

الوجه التاسع: أنه عز وجل أخبر بلفظ الماضي نحو ﴿وإنا أنزلنا﴾ ﴿إنا أرسلنا﴾ ولا شك أنه لا إرسال ولا إنزال في الأزل، فلو كان كلامه قديما لكان كذبا: لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل.

الوجه العاشر: النسخ حق بإجماع الأمة ووقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه وللحنابلة أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته وقد جعل الإمام الرازي هذين الدليلين في الأربعين من الأدلة العقلية. واختار السيد الشريف أنهما من الأدلة النقلية، والحق ما اختاره.

وقد أجاب الأشاعرة: عن جميع هذه الأدلة بأنها إن دلت على شيء الحدوث. فإنما تدل على حدوث اللفظ. ونحن في تحرير محل الخلاف أوضحنا أنه لا نزاع بين الأشاعرة وغيرهم من الطوائف في حدوث اللفظ وإنما النزاع بينهم في الكلام النفسي القديم فجميع الأدلة التي ذكرت أدلة في غير محل النزاع على أن هذه الأدلة وإن أثبتت حدوث الكلام اللفظي فهي ترد دعوى الحنابلة والحشوية. والعضد، حيث ذهبوا إلى قدم اللفظ مع قيامه بذات الله عز وجل.

والأشاعرة يوافقون المعتزلة في إقامة الأدلة المذكورة في وجه هؤلاء ومن الوجوه التي استدل بها المعتزلة على أن كلام الله عز وجل ليس بأزلي قولهم لو كان أزليا للزم الكذب في أخباره. والكذب في أخباره محال لأن الأخبار بطريق المضي كثير في كلام الله عز وجل كقوله: ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ وقال ﴿وعصى فرعون الرسول﴾ وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة. ولا يتصور السبق على الأزلي فتعين الكذب. ودليل بطلان التالي فلإجماع العقلاء على أن الكذب نقص لما فيه من العجز والعبث.

والجواب عن هذا الدليل: بأن أخبار الله عز وجل لا تتصف في الأزل بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان. وإنما تتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات. فيقال قام بذات الله عز وجل إخبار عن إرسال نوح مطلقا، وذلك الإخبار موجود أزلا باق أبدا.

وقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه «إنا نرسل» وبعد الإرسال «إنا أرسلنا» فالتعبير في لفظ الخبر لا في الإخبار القائم بالذات. كما تقول في علمه عز وجل: أنه قائم بذاته أزلا، العلم بأن نوحا مرسل. وهذا العلم باق أبدًا فقبل وجوده عرف أنه سيوجد ويرسل. وبعد وجوده علم أنه وجد وأرسل والتغير في المعلوم لا في العلم. =

عبارة عن ذلك المعنى الحادث. فالحد الذى ذكره المصنِّف على مقتضى رأى الأشاعرة دون المعتزلة؛ فأورد المعتزلة على الحد هذه[١] الأسئلة؛ بناء على أصلهم: أن حكم الله هو الكلام الحادث؛ فلا يكون الحكم الشرعى قديمًا.

أما الوجه الأول: فظاهر؛ وذلك لأن الحكم الشرعى إذا كان عبارة عن الخطاب [١٧/أ] القديم القائم بالذات، يلزم قدم الحكم الشرعى[٢] بالضرورة، وحاصله: شرطية

=وأقوى دليل استدلت به المعتزلة قولهم: قد اتفق على أن القرآن الكريم اسم لما نقل إلينا بين دفتى المصاحف تواترا. فهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن مسموع بالآذان ولا شك أن هذه أمور تدل على حدوثه.

والجواب عن هذا الدليل: أن القرآن الذى هو كلام الله عز وجل المكتوب فى المصاحف بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه المحفوظ فى القلوب المسموع بحروف ملفوظة غير حال فى المصاحف والقلوب والألسنة والآذان بل هو معنى قديم قائم بذاته عز وجل يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال.

فالمرسوم بسمة الحوادث: إنما هو اللفظ الدال على المعنى القديم. ويقرب ما ذكرناه ما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم. ولا يلزم من ذلك كون حقيقة النار صوتا وحرفا؛ وذلك لأن للشىء وجودا فى الأعيان ووجودا فى الأذهان والمراد به الوجود العلمى.

حيث لا يقول المعتزلة بالوجود الذهنى. ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة والكتابة تدل على العبارة والعبارة تدل على ما فى الأذهان وما فى الأذهان يدل على ما فى الأعيان. فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، نحو القرآن غير مخلوق. فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج، والمراد بحقيقته الموجودة فى الخارج، أن الملفوظ فى هذه الصورة ذاته من غير ملاحظة ما يدل عليه، إذ هو من قبيل وصف الشىء بما هو حاله حقيقة.

ذلك بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث لأنه لابد فيه من ملاحظة ما يزال عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية.

وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات، فالمراد به الألفاظ المنظومة وذلك كما فى قولنا قرأت نصف القرآن الكريم أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن الكريم، أو الأشكال المنقوشة كما يقال: يحرم على المحدث مس القرآن قد يعترض على ما ذكر. بأنه مناف لما ذكره علماء الأصول من أن القرآن الكريم هو المكتوب فى المصاحف، وأنه اسم للنظم والمعنى جميعا.

والجواب عن غرضهم لما لم يكن متعلقا بالمعنى الأزلى بل هو متعلق بالألفاظ لأنها أدلة الأحكام الشرعية. عرفوه بأنه المكتوب فى المصاحف. المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفضيل طلبة فى الرؤية.

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «أ».

جعلت جزء قياس استثنائى[١]؛ هكذا: لو كان الحكم الشرعى عبارة عن الخطاب، وهو كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى عندكم هو المعنى القائم بالذات، وهو قديم عندكم، يلزم بالضرورة قدم الحكم، فقد صحت الشرطية، واللازم باطل؛ لوجوه:

الأول: أن حل[٢] الوطء فى المنكوحة[٣]، وحرمته فى الأجنبية - صفة فعل العبد؛

---

(١) عرف العلامة القزوينى القياس بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.
تقسيم القياس إلى اقترانى واستثنائى: هذا التقسيم باعتبار وضع النتيجة فى القياس، فإن ذكرت النتيجة متفرقة فى القياس؛ بأن يذكر جزؤها فى مقدمة، وجزؤها الثانى فى مقدمة كان القياس اقترانيا. وإن ذكرت النتيجة فى القياس غير مفرقة؛ بأن كان ذكرها فيه على حالتها وهيئتها كان القياس استثنائيا. ومثل ذكرها فيه بحالتها ذكر نقيضها، وعلى كل فالنتيجة لا تكون مقدمة من مقدمتى القياس، وإنما تكون جزء مقدمة، فمثال الاقترانى: قولنا: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدث؛ فالنتيجة العالم لابد له من محدث، وقد ذكرت متفرقة فى هذا القياس؛ لأن جزءها الأول أخذ فى المقدمة الأولى، وجزءها الثانى أخذ فى المقدمة الثانية.
ومثال الاستثنائى: قولنا: لو كانت الشمس طالعة لكان الضوء موجودا، لكن الشمس طالعة فالنتيجة الضوء موجود، وهى مذكورة فى هذا القياس بمادتها وصورتها، وإن كانت فى القياس جزء قضية؛ لأنها فقدت النسبة التامة، فالضوء موجود حال ذكره فى القياس جزء مقدمة، وحال ذكره فى النتيجة قضية تامة، ومثال القياس الاستثنائى المشتمل على ذكر نقيض النتيجة، لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا، لكن النهار ليس موجودا؛ فالنتيجة الشمس ليست بطالعة، وهذه النتيجة ذكر نقيضها جزءا من المقدمة الأولى فى هذا القياس.
وقول العلامة القزوينى: إن النتيجة فى القياس الاستثنائى مذكورة فيه بالفعل، لا يريد بذلك أن تذكر قضية تامة فى القياس كما هى فى النتيجة، وإلا ناقض ذلك تعريفه المتقدم؛ لأن التعريف تضمن أن تكون النتيجة قولا آخر، أى: ليس عين القياس ولا مقدمة منه: نعم لا يريد بالذكر الفعلى ذلك، بل مراده أنها مذكورة بمادتها وصورتها فى القياس، فهى جزء مقدمة لا مقدمة بتمامها، فذكرها فى القياس على الترتيب الذى فى النتيجة، بخلاف ذكرها فى الاقترانى؛ فإنها ذكرت مفرقة فيه. ثم إن القياس الاقترانى ينقسم إلى: حملى، وشرطى.
فالحملى: ما تركب من الحمليات الصرفة، والشرطى لم يتركب من الحمليات الصرفة، والكلام على الاقترانى الحملى أبسط؛ لأن مجموع أجزائه أربعة؛ لأنه مركب من حمليتين كل منهما مشتملة على موضوع ومحمول، بخلاف الاقترانى الشرطى؛ فإن أجزاءه كثيرة، وسمى القياس الذى ذكرت فيه النتيجة مفرقة اقترانيا؛ لاقتران الحدود الثلاثة ببعضها؛ كما سمى القياس المشتمل على ذكر النتيجة أو نقيضها بالفعل استثنائيا؛ لاشتماله على أداة الاستثناء.

(٢) فى «أ»: حد.

(٣) فى «أ»: كحرمته.

لأنا نقول: هذا الوطء حلال، وهذا الوطء حرام، وكونهما صفة للفعل المنسوب إلى العبد صريح فى هذا الكلام.

فعلم: أنهما صفتا[١] فعل العبد، وفعل العبد حادث قطعيًّا؛ ضرورة حدوث العبد وصفاته[٢] وأفعاله، وصفة الحادث يستحيل أن تكون قديمة؛ لأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف، وهو حادث، والمفتقر إلى الحادث أولى بالحدوث.

الثانى لبيان انتفاء اللازم: أنا نقول: «حلت هذه المرأة لزيد، بعد أن كانت محرمة» ومعنى ذلك: حلُّ وطئها بعد أن كان حراما، وهذا ظاهر؛ لأن وطأها بالأمس مثلاً كان حرامًا بالاتفاق لما كانت أجنبية، ثم إنا نحكم اليوم بحل وطئها؛ وذلك تصريح بالحدوث.

الوجه الثالث لبيان انتفاء اللازم: أنا نعلل الحل والحرمة والملك وغيرها بالأسباب الحادثة: فإنا نقول: حل الوطء لحصول النكاح، وهو العقد الصحيح، وهو حادث قطعًا؛ وكذلك نقول: حصل الملك لتحقق العقد الصحيح؛ وكذلك نقول: انتقلت المنافع إلى المستأجر؛ لوجود عقد الإجارة، وهذه العقود حادثة جزمًا، والمعلل بالحادث يستحيل أن يكون قديما؛ وإلا يلزم تقدمه على علته المتقدمة على نفسه؛ فيلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وهو محال.

الوجه الثانى من الوجود الدالة على فساد التعريف: وهو أن بعض الأحكام خارج عن التعريف، فهو إذن غير جامع.

بيان الأول: وهو أن كل شيء شرطًا وسببًا ومانعًا خارج عن الحد المذكور؛ فإنه لا يصدق على السبب: «أنه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير».

وكذلك لا يصدق على الشرط والمانع: «أنه خطاب متعلق بأفعال المكلفين»[٣]. فقد ظهر أن بعض الأحكام خارج عن الحد المذكور؛ فلا يكون جامعا؛ فيلزم فساده.

الوجه الثالث من الوجوه الدالة على فساد التعريف: أن هذا الحد غير منعكس؛ فيكون فاسدا.

بيان الأول: أن الحكم الشرعى قد وجد فى غير المكلّف؛ وذلك كجعل إتلاف الصبى سببا لوجود الضمان، وجعل دلوك الشمس سببا لوجوب الصلاة، فقد وجد[٤]

---

(١) فى «أ»: صفة.

(٢) فى «أ»: وصفته.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: وجه.

الحكم الشرعى، وليس هو الخطاب المتعلق [١٧/ب] بأفعال المكلفين؛ ضرورة أن الصبى غير مكلف.

وإذا لم يكن الحد منعكسًا، كان فاسدًا؛ ضرورة وجوب الانعكاس فى الحدود والرسوم.

الوجه الرابع من الوجوه الدالة على فَسَادِ التعريف: أنه استعمل فيه كلمة «أو»؛ وذلك ظاهر حيث قال: «الاقتضاء أو التخيير»، وكلمة «أو» للترديد، والحد للإيضاح، وبين الترديد والإيضاح مباينة؛ فإنه يستحيل أن يكون ما فيه الترديد موضِّحًا.

والجواب عن هذه الأسئلة:

أما الأول: فقد أجاب بعضهم عنه: بأن حكم الله تعالى عندنا هو الخطاب المتعلق، والخِطَاب المتعلِّق حادث؛ ضرورة حدوث التعلق قبله؛ فيلزم حدوث الأحكام.

وهو فاسد؛ وذلك لأن عندنا الحكم الشرعى هو الخِطَابُ القديم الأزلى، وهو فى الأزل غَيْرُ متعلِّق بالفعل، بل هو صالح لأن يكون متعلِّقًا؛ وذلك لا يجعله حادثًا؛ بل الجواب الصَّحِيحُ ما ذكره فى الأصل، وهو أَنَّا نمنع كَوْنَ الحكم الشرعى صفة لفعل العبد؛ وهذا لأنه لا معنى لكون الفعل حلالاً أو حرامًا إلا كونه مقولاً فيه: «لو فعلت لعاقبتك».

فحكم الله تعالى قوله، وهو كلامه[١] الأزلىُّ؛ فالفعل متعلَّق القول على هذا التفسير، وليس لمتعلَّق القول من القول صفة ثبوتيَّة أصلاً؛ وذلك لأنا نقول: المعدوم مذكور ومخبر عنه [بأنه] الممتنع؛ فإن الماهيَّة المعدومة يصدق عليها أنها مذكورة ومخبر عنها: بأن لا وجود لها، وأنها فى وجودها مفتقرة إلى السبب الموجد لها، فهى إذن تعلق بها القول، فلو كان لمتعلق القول من القول صفة ثبوتية، لاتصف المعدوم بصفة ثبوتية؛ ضرورة كونها موصوفة بالمذكورية[٢] وغيرها، وهى من الصفات الوجودية. فاعلم: أن ما ذكرناه من الجواب منع للمقدمة القائلة: إن الحكم الشرعى صفة فعل العبد، وذكرنا سند المنع، فلا يتجه جوابًا على هذا المنع إلا ذكر الدليل على كونه صفة للفعل الحادث، ولا سبيل لهم إلى ذلك؛ ولا يتجه منع[٣] سندًا لمنع[٤]؛ فافهم ذلك.

---

(١) فى «أ»: كلام.

(٢) فى «أ»: بالذكورية.

(٣) فى «أ»: مع.

قال بعضهم: هذا الجواب ضعيف؛ وذلك لأنه يبقى الخطاب من قبيل خطاب الوَضْعِ والإخبار؛ فلا يبقى فيه تعلق بأفعال المكلفين.

وهذا فاسد لما بينا من معنى التعلق، فالخطاب المتعلق كونه مقولاً فيه: فى الأزل كونه كذا . أما قوله: «حلت المرأة بعد أن كانت حرامًا»:

قلنا: معنى كون الوطء حَلالاً: أن الله تعالى قال فى الأَزَلِ: أذنت للرجل الفلانى حين وجوده، وصدور العقد بشرائطه منه للمرأة الفلانية فى وطئها؛ فحكم الله تعالى هو كلامه الأزلى، وتعلُّقه ومتعلَّقه حادثان[١].

---

(٤) المنع أحد الطرق للمناظرة، ويطلق عليه اسم: (الممانعة)، واسم: (المنع الحقيقى)، واسم: (المناقضة)، واسم: (النقض التفصيلى).

ومعنى المنع طلب الدليل على ما يحتاج إلى استدلال - وهو التصديق النظرى - وطلب التنبيه على ما يحتاج إليه - وهو التصديق البديهى الخفى.

ولا يكون المنع هنا لأصل الدعوى التى أقام المعلل الدليل عليها أو التنبيه عليها؛ وإنما يكون المنع هنا لمقدمة معينة من مقدمتى الدليل أو التنبيه؛ فإما أن يمنع السائل صغرى الدليل أو التنبيه، وإما أن يمنع كبرى الدليل أو التنبيه.

فإذا منع السائل صغرى المعلل وكبرى دليله معًا؛ فى هذه الحالة يعترض بمنعين لا بمنع واحد. ومنع مقدمة معينة هو الأسلم لضبط المناظرة، وحين يستكمل المنع الأول مراحله، فللسائل عندئذ أن يمنع المقدمة الأخرى.

ينظر ضوابط المعرفة ص٤٢٧.

(١) اختلف المتكلمون فى وصف كلام الله تعالى فى الأزل بكونه أمرًا ونهيا، وخبرًا واستخبارًا. فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى إلى انقسامه فى الأزل بحسب الاعتبار إلى هذه الأقسام الخمسة بسبب المتعلقات؛ بناء على أن التعلق أزلى عنده، وإن كان واحدًا فى ذاته فباعتبار تعلقه بشىء على وجه مخصوص يكون خبرًا، وباعتبار تعلقه بوجه مخصوص بشىء آخر يكون أمرًا وهكذا باقى الأقسام، فإن اعترض بأن كلام الله تعالى على هذه الصفة إذا كان واحدًا يكون غير معقول فإن قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مع قوله: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾، كيف يتحدان فى الأزل لفظا أو معنى حتى يتكثر بالاعتبارات.

فالحق أن الأمر مشكل إذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى. وأما إذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالأثر عن المؤثر فلا إشكال. وذهب ابن سعيد القطان من الأشاعرة، وطائفة من المتقدمين إلى أنه يوصف بهذه الأقسام فيما لا يزال حيث إن التعلق عندهم حادث.

وقد اعترض عليه بأنها أنواعه لا أقسامه فلا يوجد بدونها؛ إذ الجنس لا يوجد إلا فى ضمن=

.. ..

=شيء من أنواعه. وأجيب: بمنع ذلك فى أنواع تحصل بحسب التعلق.
ومعنى ذلك أنها ليست أنواعا حقيقية له متى يلزم ما ذكرتم، بل هى أنواع اعتبارية حاصلة له بحسب التعلق، وعلى ذلك يجوز أن يوجد الجنس بدون تلك الأنواع ومعها أيضًا. وعليه فلا إشكال.
وبعض الأصحاب ذهب إلى القول بأنه كلام الله القائم بذاته تعالى خمس صفات مختلفة.
وذهب جماعة إلى أن الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى النظم المخصوص.
واعترض عليه: بأنه لو كان حقيقة فى المعنى القديم مجازًا فى النظم المخصوص - ليصح نفيه عنه؛ بأن يقال: النظم المعجز كلام الله تعالى؛ إذ من أمارات المجاز صحة نفى إطلاق اللفظ على هذا المعنى المجازى.
والإجماع على خلافه: بل النفى كفر اتفاقًا فيما عدا البسملة فى أوائل السور. فإن نافيها لا يكفر لقوة الشبهة فى جانب كل من المثبت والنافى؛ ولذلك قال ابن الحاجب «فى مختصره»: وقوة الشبه من الجانبين منعت التكفير. والحق فى الإطلاق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث. ومعنى الإضافة لله تعالى على المعنى الأول كونه صفة له. وعلى الثانى، كونه من تأليفاته فلا يصح النفى أصلا؛ لأنه حقيقة فيها. ولقد رأى بعض المتكلمين أن يكون ذلك المشترك لفظيًا اتحد لفظه وتعدد معناه ووضعه. وعليه، فاسم الكلام موضوع للنفسى بوضع، واللفظى بوضع آخر، ورأى بعض آخر كونه مشتركًا معنويًا مشككا اتحد لفظه ومعناه ووضعه وتعددت أفراده، فهو مع وحدة لفظه موضوع لقدر مشترك، وهو متعلق التكلم أعم من كون ذلك التعلق لفظيًا أو نفيسًا.
وأما كونه مشككا؛ فلأنه فى اللفظى. فثبت أنه مشترك، وانتفى كونه مجازًا.
واختلف أهل السنة فى جواز سماع كلام الله تعالى. فذهب الأشعرى إلى أن ذات الكلام النفسى يسمع. وهذا ما اختاره كثير من المحققين؛ كالإمام الغزالى وغيره. وذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى، وأبو إسحق الإسفراينى إلى عدم سماعه، فلا يسمع إلا ما يدل عليه من الأصوات والحروف، وقد أقام كل واحد من الطرفين دليلاً على مدعاه.
أما دليل الأشعرى: فهو قياس سماع الكلام النفسى الذى ليس بحرف ولا صوتٍ على رؤية ما ليس بلون ولا فى جهةٍ. وهذا القياس ألزم به مخالفيه من أهل السنة؛ لاتفاقهم جميعًا على جواز الرؤية، ووقوعها فى الآخرة، وتبعه فى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى.
وأما دليل الماتريدى وأبو إسحاق الإسفراينى: فهو أن العادة تحيل سماع ما ليس بصوت، ويشهد لهما ظاهر قوله تعالى: ﴿نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إنى أنا الله رب العالمين﴾، إلا أنه لا يتحقق ما يصلح أن يكون محلاً للخلاف بينهما وبين الأشعرى؛ لأنه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا، فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسى، أو يفرض فى الاستحالة عادة، ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك=

.. ..

=خرقًا للعادة. بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوتٍ.

فحقيقة الخلاف؛ إنما هو فى الواقع لموسى - عليه السلام - فأنكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى. والذى سمعه - عليه السلام - إنما هو اللفظ الدال على كلامه تعالى. وعند الأشعرى: أن موسى - عليه السلام - سمع الكلام النفسى الذى ليس بصوتٍ ولا حرفٍ؛ ولذلك اختص باسم الكليم، بدليل قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليمًا﴾، والحمل على الإسناد الحقيقى ممكن، ولا موجب للعدول عنه. وبأن الخصم قائل برؤية ذاته من غير كيفٍ ولا انحصار. فهو لا محالة يقول بإمكان سماع كلامه من غير لفظ يدل عليه. وعلى هذا يظهر وجه اختصاص موسى - عليه السلام - باسم الكليم؛ لأنه لو كان موسى - عليه السلام - قد سمع لفظًا كغيره لم يكن لتسميته بالكليم وجه.

وقال الماتريدى: إن الذى سمعه موسى - عليه الصلاة والسلام - صوتًا دالاً على كلام الله تعالى، واختص باسم الكليم؛ لأن سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة؛ لأنه سماع بغير واسطة الكتاب والملك.

ولقد أخرج أحمد وغيره عن وهب: أن موسى - عليه الصلاة والسلام - لما اشتد عليه الهول نودى من الشجرة فقيل: «يا موسى» فأجاب سريعًا، وما يدرى من دعاه، وما كان سرعة إجابته إلا استئناسًا بالأنس. فقال: لبيك مرارًا، إنى لأسمع صوتك وأحس حسك، ولا أدرى مكانك. قال: أنا فوقك ومعك، وأمامك وخلفك، وأقرب إليك من نفسك. فلما سمع موسى - عليه السلام - هذا علم أنه لا ينبغى ذلك إلا لربه تعالى فأيقن به. فقال: كذلك أنت يا إلهى، فكلامك أسمع أم رسولك؟ قال: «بل أنا الذى أكلمك»، وهذا الحديث يؤدى ما ذهب إليه الأشعرى. وقد رجح بعض العلماء ما ذهب إليه الماتريدى؛ مستدلا بأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت. أما إدراك ما ليس بصوت فقد يخص باسم الرؤية.

إلا أن الحق ما ذهب إليه الأشعرى؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكًا بالقوة المودعة فى مقعر الصماخ، و قد يخلق لها إدراك ما ليس بصوتٍ خرقًا للعادة، فيسمى سمعًا ولا مانع من ذلك، بل فى كلام أبى منصور نقلاً عن كتاب التوحيد ما يؤدى ذلك.

ومما يدل على جواز سماع الكلام النفسى بطريق خرق العادة قوله تعالى فى الحديث القدسى: «ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به..... إلخ»؛ إذ من الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النورى المتعلق بالحروف، غيبية كانت أو خيالية أو حسية، سمع العبد على الوجه اللائق الجامع لـ «ليس كمثله شىء»، عند من يتحقق معنى الإطلاق الحقيقى - صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليست حروفه عارضة لصوت؛ لأنه بالله يسمع، والله - سبحانه وتعالى - يعلم السر والنجوى.

وأما تعلقاته: فله: تعلق تنجيزى قديم، وذلك بالنظر لغير الأمر والنهى وهو دلالته فى الأزل=

أما قوله: «خرج عن هذا التعريف جَعْلُ الشيء سَبَبًا وشَرْطًا ومانعًا»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن المعنيَّ بكون الدلوك سَبَبًا لوجوب الصلاة: أنا متى شاهدنا الدلوك [١٨/أ]، علمنا وجوب الصلاة، فعاد ذلك إلى إيجاب معرف، أى: مقرونًا بما يعرفنا به، وكذا قولنا: «العقد صحيح» - معناه: أن الله تعالى أباح لنا الانتفاع بالمعقود عليه مقرونًا بما يعرفنا بالإباحة، وهو العَقْدُ؛ فلم يخرج عن أحد الأحكام الخمسة، وهو الإباحة المعروفة.

وأما قولنا: «إتلاف الصَّبِيِّ موجب للضمان» - فمعناه: أن الضمان واجب على الولى

=على معنى مطابق للواقع، فيدل أزلاً على أن ذاته وصفاته واجبة. وعلى أن الشريك مستحيل والصاحبة كذلك.

وإن ولد زيد ورزقه وعلمه جائز. ويدل أزلاً أيضًا على أن من أطاع فله الجنة ومن عصى فله النار؛ فالأول وعد، والثانى وعيد.

هذا بالنظر لغير الأمر والنهى. وأما بالنظر لهما فعلى اشتراط وجود المأمور والمنهى يكون تعلقه صلوحيا قديما قبل وجود المأمور والمنهى. وتنجيزيا حادثًا بعده.

وأما على عدم اشتراط المأمور والمنهى فتعلقه تعلق تنجيزى قديم، ومعناه: أن المعدوم تعلق به بالفعل حال عدم خطاب يفهمه، ويقوم بموجبه إذا وجد مستجمعًا لشرائط التكليف. فلا استبعاد؛ لأنه لا يلزم من التعلق وجود المأمور أو المنهى بالفعل فى الأزل، بل هو وجود عقلى والتعلق معنوى.

وأما أحكامه فهى:

أولاً: أنه يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، تعلق دلالة بالنسبة لغيره تعالى، على معنى أنه لو كشف الحجاب عن العبد واطلع على كلام الله تعالى - لفهم منه جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات.

ثانيًا: عدم تناهى متعلقاته.

ثالثًا: وحدته.

أما عموم تعلقاته؛ فلكونه صالحًا للجميع، والمقدر أن صفات الله تعالى متى صلحت لشىء تعلقت به؛ لأن كل ما يمكن للمجرد يكون حاصلا بالفعل.

وأما عدم تناهى متعلقاته؛ فلامتناع التخصيص بشىء متناهى؛ لأنه ترجيح بلا مرجح ومن تعلقاته نعيم الجنان وهو غير متناهٍ، بل يتجدد شيئًا فشيئًا.

وأما وحدته؛ فإنه لم ير السمع بالتعدد، وقد انعقد الإجماع على نفى كلام ثان قديم؛ لأنه لو كان لكلامه ثان قديم للزم تعطيل إحدى الصفتين، إن تعلقت إحداهما فقط، وإن تعلقتا معًا، فإنه أن يكون تعلق إحداهما وحدها غير كافٍ فى الدلالة فيكونان صفة واحدة، وإن لم يكن كذلك رجع إلى التعطيل. ينظر نص كلام شيخنا حافظ مهدى فى تحقيق صفة الكلام.

عند إتلاف الصبى مالاً من الأموال؛ فحاصله: إيجاب الضمان على الولى العاقل البالغ من مال الصبى معرَّفًا بإتلاف الصبى؛ فإتلاف الصبى معرِّف لوجوب الضمان على الولى؛ كما تقول فى إتلاف البهيمة ودلوك الشمس؛ فإن الأسباب لا يشترط فيها التكليف؛ وهذا واضح.

وأما قوله: «كلمة «أو» للترديد»:

قلنا: مرادنا من كلمة «أو»[1]: أنه كلما وقع على أحد وَجْهَيِ الاقتضاء، أو التخيير - فهو أيضًا حكم شرعى؛ فلا يرد.

تَنْبِيهٌ: اعلم: أن التعريف الحَدِّىَّ مع استعمال كلمة «أو» فاسد؛ وذلك لاستحالة أن يكون للنوع الواحد فصلان[2] لا على التعيين؛ بخلاف التعريف الرسمى.

واعلم: أنا تكلَّمنا على الأسئلة التى أوردها الْمُعْتَزِلَةُ على حَدِّ الحكم مرتين: أما الأول: فحيث تمسك بها بعض من اعترض على حَدِّ الحكم الشرعى معتقدًا أنها أسئلة قديمة لا جواب لها، وبينا ضعفها، وقوة أجوبتها.

وأما ثانيًا: تكلمنا عليها لما انتهينا إلى الأسئلة الْمَذْكُورَةِ فى المتن، وهى بعينها ذكرها المعترض متمسكًا بها، فليس ذلك من باب التكرار؛ فلا يظن بنا التَّكرار، بل ذلك تضمن زيادة إيضاح لكلام المصنِّف.

* * *

---

(١) فى «ب»: أن.

(٢) فى «أ»، «ب»: فصلين.

الْفَصْلُ السَّادِسُ

فِى تَقْسِيمِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الأَوَّلُ:

وَهُوَ مِنْ وُجُوهٍ: خِطَابُ اللهِ تَعَالَى، إِذَا تَعَلَّقَ بِشَيْءٍ: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ طَلَبًا جَازِمًا، أَوْ لا يَكُونَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ جَازِمًا: فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ طَلَبَ الْفِعْلِ، وَهُوَ «الإِيجَابُ»، أَوْ طَلَبَ التَّرْكِ، وَهُوَ «التَّحْرِيمُ».

وَإِنْ كَانَ غَيْرَ جَازِمٍ، فَالطَّرَفَان: إِمَّا أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوِيَّةِ، وَهُوَ «الإِبَاحَةُ»، وَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ جَانِبُ الْوُجُودِ، وَهُوَ «النَّدْبُ»، أَوْ جَانِبُ الْعَدَمِ، وَهُوَ «الْكَرَاهَةُ»؛ فَأَقْسَامُ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هِيَ هَذِهِ الْخَمْسَةُ.

وَقَدْ ظَهَرَ بِهَذَا التَّقْسِيمِ مَاهِيَّةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا؛ فَلْنَذْكُرِ الآنَ حُدُودَهَا، وَأَقْسَامَهَا، وَأَسْمَاءَهَا.

الشرح: اعلم: أنه قد ظَهَرَ مَعْنَى الخطاب والتعلُّق، وينبغى أن يحمل كلامه على التعلق بشيء من أفعال المكلَّفين؛ فعلى هذا يتعدد التقسيم: الخطاب المتعلق بفعل المكلف، والخطاب المتعلق بشيء؛ فالثانى أعم من الأول.

وأما الطلب، فهو وجدانى التصور؛ فإن كل واحد يعلم بالضرورة معنًى قائمًا به عند قوله: «اسقنى»، ولا معنى للطلب إلا ذلك.

فإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الخِطَابَ المتعلق بفعل المكلف: إما أن يكون طلبًا جازمًا، أَوْ لا يكون: فإن كان طلبًا جازمًا: فإما أن يكون للوجود، أو العدم، فالأول هو الإيجاب، والثانى: هو التحريم [١٨/ب].

وإن لم يكن طلبًا جازمًا: فإما أن يَتَرَجَّحَ جَانِبُ الوجود، أو العدم، أَوْ لا؛ فالأول:

ندب، و[الثانى]: كراهة. والثالث(١): إباحة.

وأما قوله: «فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها وأسماءها»، فمعناه: أن الإيجاب: هو الخِطَابُ المتعلق بفعل المكلف تعلق الطلب الجازم بمعنى المنع من الترك. والتحريم: هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف تعلق [طلب الترك تركًا جازمًا. والإباحة: هى الخطاب المتعلق بفعل المكلف تعلق](٢) استواء الفعل والترك. والندب: هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف تعلق رجحان الوجود لا مع الجزم. والكراهة: الخطاب المتعلق بفعل المكلف تعلق رجحان العدم(٣) لا مع الجزم.

هذا شرح كلام المصنف، وفيما ذكره نَظَرٌ؛ وذلك لأنه ليس بتقسيم حَاصِرٍ.

وبيانه: أن عدم الطلب الجازم ألا يكون طلبًا جازمًا، وعدمه بطرق ثلاثة:

أحدها: ألا يكون طلبًا أصلاً.

وثانيها: أن يكون طلبًا، ولا يكون جازمًا.

وثالثها: ألا يكون طلبًا ولا جازمًا؛ فيكون انتفاؤه بانتفاء كِلا جزأيه. وبهذا يظهر فساد التقسيم المذكور.

وهذا لجواز أن يكون صدق قولنا: «ليس طلبًا جازمًا» بانتفاء أصل الطلب، وإذا انتفى أصل الطلب، يلزم ألا يكون مورد التقسيم مشتركًا بين الأقسام الثلاثة، وهو الإباحة، والكراهة، والندب؛ فلا يكون فى الندب والكراهة طلب الوجود أو العدم؛ وذلك باطل؛ لتوقف ماهية كل واحد منهما على الطلب.

أو نقول: نقيض الطلب الجازم هو ألا يَكُونَ طَلَبًا ولا جَازِمًا؛ فإما أن يشتمل هذا القدر على الطلب، أَوْ لا:

فإن اشتمل على الطلب، يلزم وجود الطلب فى المباح، وهذا باطل.

وإن لم يشتمل، يلزم خُلُو الندب والكراهة عن الطلب، أعنى: طلب الوجود أو العدم، وهو أيضًا فاسد. فيلزم أحد الأمرين جزمًا، وهو إما اشتمال الإباحة على الطلب، أو خلو الندب والكراهة عن الطلب؛ وذلك لتوقف صحة التقسيم على وُجُودِ

---

(١) فى «أ، ب»: والثانى.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: الوجود.

القَدْرِ المشترك فى الأقسام، وكل واحد من الأمرين باطل. ويلزم من هذا فَسَادُ التقسيم المذكور.

واعلم: أنه يمكن التقسيم؛ بحيث يصير الطلب مشتركًا بين الأقسام الأربعة.

وبيانه: هو أن الخطاب: إما أن يكون طلبًا أو لا، فإن كان طلبًا: فإما أن يكون مع الجَزْمِ أَوْ لا. فإن كان مع الجزم، فإما للوجود، وهو الإيجاب، أو للعدم، وهو التحريم، أَوْ لا مع الجزم، وهو إما للوجود، وهو الندب، أو للعدم، وهو الكراهة، وإن لم يكن طلبًا للوجود أو العدم، فهو المباح. فهذا التقسيم[1] حاصر، والطلب مشترك بين الأحكام الأربعة، موجود فى كل واحد منها، معدوم فى المباح، وذلك هو المطلوب؛ فهو تقسيم حسن، وفيه نظر.

لا يقال: ما المراد بـ«الطلب»؛ فإنا لا نفهم من [١٩/أ] «الطلب» معنى غير الإرادة، فإن فسره بالإرادة والعلم: يمتنع أن يقال: الطلب الجازم هو الإيجَابُ؛ لأنه قد يوجد الإيجاب بدون الامتثال، وهذا ممتنع فى مراد الله تعالى؛ وكذلك إن فسر بالعلم؛ لأن[2] ما علم الله وقوعه استحال لا وقوعه.

وإن أراد بالطلب معنى آخر، فلابد من بيانه.

ثم نقول: قول المصنِّف: «قد ظهر بذلك ماهية كل واحد منها، فلنذكر حدودها» - فيه إشكال؛ وذلك لأن مُجردَ هذا التقسيم ليس بكَاشِفٍ عن مَاهِيَّةِ هذه الأحكام؛ لأن ماهية «الواجب» تتضمن الذم على الترك، و[3] الثواب على الفعل، وماهية «الندب» تتضمن الثواب على الفعل؛ وهذا لا يفهم من كون الفعل طلبًا جازمًا، أو غير جازم.

أو نقول: هذا التقسيم: إما أن يكون كاشفًا عن ماهية كل واحد من الأحكام الخمسة أو لا: فإن لم يكن كاشفًا: بطل قوله: «فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها».

وإن كان كاشفًا: فلا حاجة إلى ذِكْرِ حدودها؛ ضرورة أن المقصود من التحديد الكشف عن الماهية؛ لأنا نقول: الطلب وجدانى التصور؛ على ما بيناه.

وهو معنًى غير الإرادة والعلم على ما نوضحه فى كتاب «الأوامر والنواهى».

---

(١) فى «ب»: تقسيم.

(٢) فى «ب»: فكذلك لأن.

(٣) فى «أ، ب»: أو.

وأما ههنا: فيتسلم هذا القدر ههنا؛ فنبرهن عليه فى كتاب «الأوامر والنواهى».

قوله: «هذا التقسيم ليس بكاشف؛ لأن الواجب يتضمن الثواب على الفعل، وهذا القدر لا يفهم من الطلب الجازم، أو غير الجازم»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يفهم من طَلَبِ الفِعْلِ الثوابُ على الإتيان به، ومن الْجَازِمِ لُحُوقُ الذم على الترك.

وقولنا: يفهم منه بطريق الاصطلاح؛ على أن المراد من الطَّلبِ والجزم ما ذكرناه؛ فليفهم هذا؛ وبه اندفع ما ذكره فى المندوب وغيره.

وأما قول المصنف: «فقد ظهرت ماهية كل واحد منها» أى: تميزت ماهية كل واحد منها عن الآخر بهذا التَّقْسِيمِ.

ولا شك فى ذلك، ولا يلزم من التمييز معرفة كُنْهِ الماهية، فلهذا ذكر حدودها الكاشفة عن كنه الماهيات؛ وبه اندفع ما ذكره من الترديد.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا «الْوَاجِبُ»، فَالَّذِى اخْتَارَهُ الْقَاضِى أَبُو بَكْرٍ: «أَنَّه مَا يُذَمُّ تَارِكُهُ شَرْعًا؛ عَلَى بَعْضِ الوُجُوهِ»:

وَقَوْلُنَا: «يُذَمُّ تَارِكُهُ»: خَيْرٌ مِنْ قَوْلِنَا: «يُعَاقَبُ تَارِكُهُ»؛ لأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ يَعْفُو عَنِ الْعِقَابِ، وَلا يَقْدَحُ ذَلِكَ فِى وُجُوبِ الْفِعْلِ - وَمِنْ قَوْلِنَا: «يُتَوَعَّدُ بِالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهِ»؛ لأَنَّ الْخُلْفَ فِى خَبَرِ اللهِ تَعَالَى مُحَالٌ؛ فَكَانَ يَنْبَغِى أَلاَّ يُوجَدَ الْعَفْوُ - وَمِنْ قَوْلِنَا: «مَا يُخَافُ الْعِقَابُ عَلَى تَرْكِهِ»؛ لأَنَّ الَّذِى يُشَكُّ فِى وُجُوبِهِ وَحُرْمَتِهِ قَدْ يُخَافُ مِنَ الْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهِ، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَقَوْلُنَا: «شَرْعًا»: إِشَارَةٌ إِلَى مَا نَذْهَبُ إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ هَذِهِ الأَحْكَامَ لا تَثْبُتُ إِلاَّ بِالشَّرْعِ.

وَقَوْلُنَا: «عَلَى بَعْضِ [١٩/ب] الْوُجُوهِ»: ذَكَرْنَاهُ؛ لِيَدْخُلَ فِى الْحَدِّ «الْوَاجِبُ الْمُخَيَّرُ»؛ لأَنَّهُ يُلامُ عَلَى تَرْكِهِ؛ إِذَا تَرَكَهُ وَتَرَكَ مَعَهُ بَدَلَهُ أَيْضًا - وَ«الْوَاجِبُ الْمُوَسَّعُ»؛ لأَنَّهُ يُلامُ عَلَى تَرْكِهِ؛ إِذَا تَرَكَهُ فِى كُلِّ الْوَقْتِ - وَ«الْوَاجِبُ عَلَى الْكِفَايَةِ»؛ لأَنَّهُ يُلامُ عَلَى تَرْكِهِ؛ إِذَا تَرَكَهُ الْكُلُّ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الْحَدُّ يَدْخُلُ فِيهِ السُّنَّةُ؛ فَإِنَّ الْفُقَهَاءَ قَالُوا: لَوْ أَنَّ أَهْلَ مَحَلَّةٍ اتَّفَقُوا عَلَى تَرْكِ سُنَّةِ الْفَجْرِ بِالإِصْرَارِ - فَإِنَّهُمْ يُحَارَبُونَ بِالسِّلاحِ:

قُلْتُ: سَيَأْتِي جَوَابُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم: أن الإيجاب يلزم منه وجوب الفعل؛ فلنتكلم في الفعل الواجب:

قال القاضي أبو بكر [(١)]: «إنه الذي يذم تاركه شرعًا؛ [على بعض الوجوه]» ومعناه: أن الواجب هو الفِعْلُ الذي يُذَمُّ تاركه شرعًا[(٢)].

فقولنا: «فعل»: جنس للأفعال الخمسة.

وقولنا: «يذم تاركه»: فصل له عن الأربعة؛ فلا يلحق تاركها ذم أصلاً؛ فكان فَصْلاً له إن كان داخلاً في ماهيته، وخاصَّة إن كان خارجًا عنها؛ فالمندوب لا يُذَمُّ تاركه، ولا الْمُبَاحُ، ولا المكروه، و[لا] المحرم.

وقولنا: «شرعًا»: إشارة إلى القاعدة الكلية، وهي أن الأَحْكَامَ الشَّرْعية إنما تثبت بالشرع، ولا مَدْخَلَ للعقل فيها؛ على ما يختاره الأَشَاعِرَةُ.

---

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر المعروف بابن الباقلاني: قاض من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد فتوفي فيها سنة ٤٠٣هـ، كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، و«الإنصاف»، و«مناقب الأئمة»، و«دقائق الكلام»، و« الملل والنحل»، و«هداية المرشدين»، وغير ذلك.

ينظر: الأعلام ١٧٦/٦، وفيات الأعيان ٤٨١/١، قضاة الأندلس ٣٧ - ٤٠، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥.

(٢) الواجب هو الفعل الذي طلبه الشارع طلبًا جازمًا؛ كالصلاة المدلول على طلبها طلبًا جازمًا بقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾، وكالحج المدلول على طلبه طلبًا جازمًا بقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾، وكالصيام المدلول على وجوبه بقوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾.ينظر مباحثه في البحر المحيط للزركشي ١٧٦/١، البرهان لإمام الحرمين ٣٠٨/١، سلاسل الذهب للزركشي ١١٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٩١/١، التمهيد للأسنوي ٥٨، نهاية السول له ٣٧/١، زوائد الأصول له ٢٣٢، منهاج العقول للبدخشي ٥٤/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٢/١، المستصفى للغزالي ٢٢٧/١ حاشية البناني ٨٨/١، الإبهاج لابن السبكي ٥١/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٥/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١١/١، المعتمد لأبي الحسين ٤/١، التحرير لابن الهمام ٢١٧، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٨٥/٢، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٢٥/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٣/٢، الموافقات للشاطبي ١٠٩/١، ١٣٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١٢٨/١، الكوكب المنير للفتوحي/ ١٠٥.

وقولنا: «على بعض الوجوه»؛ ليعم الحد أصناف الواجب؛ [كالموسَّع][(١)]، والمخير، والواجب كِفَايَةً:

أما الواجب المخير: فإنه إذا تركه مع بدله - يذم شرعًا.

والموسع: إذا تركه في جميع أوقاته - يذم شرعًا.

والواجب على الكفاية: إذا تركه [هو] وغيره - يذم [شرعًا].

واعلم: أن المراد بالذم المذكور: اللغويُّ، وهو مشهور؛ فتارك الصلاة يذم، وكيف لا وهو مقتول شرعًا؟! وبالجملة كل فعل ورد من الله تعالى، أو من رسوله - عليه السلام - أو من أهل الإجماع: ما يدل على ذَمِّ تاركه دلالة لفظية أو فعلية -: فهو واجب. فمتى وجدنا هذه الخاصَّة؛ وهي الذمُّ شرعًا - عرفنا الوجوب الشرعي، ومتى لم نجدها، ولا تصريح من الشارع بالإيجاب - فلا وجوب.

واعلم: أن ما ذكره حد الواجب، وكلام المصنف يدل على أنه حد الإيجاب؛ فإنه قال: «الفصل السادس: في تقسيم الأحكام الشرعية ... فأقسام الأحكام الشرعية هي هذه الخمسة؛ فقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد منها، فلنذكر الآن حدودها»؛ وهذا تصريح منه بأنه يقصد ذكر حَدِّ الإيجاب، وإنما حَدَّ الواجب، وبينهما فرق. والكلام المنتظم ما ذكرناه في شرحه على ما سبق. لا يقال: ههنا الْحَدُّ مشتمل؛ وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الذَّمَّ قد لا يَقَعُ بالفعل بألا يشعر أحد من الناس بِتَرْكِهِ؛ فلا يتوجه منهم عليه [ذمٌّ]؛ لعمله[(٢)]، مع أن الفعل كان وَاجِبًا، فهذا كما قاله في العقاب.

وإن قال: معنى قوله: «يذم» أنه يستحقُّ الذم إذا ترك - فقد توجه استحقاق الذم إذا ترك.

وإن لم يذم - قلنا: فما معنى الاستحقاق؟!.

وينتقل الكلام إلى الاستحقاق؛ كيف وإنهم لا يَقُولُونَ بكون الفعل مَوْصُوفًا بصفة بسببها يستحق الذم لا المدح؟!

ثم إن صح هذا، فما المانع من [٢٠/أ] أن يفسر العقاب أيضًا باستحقاق العقاب؛

---

(١) في «أ»، «ب»: كالمضيق، والموسع.

(٢) في «أ»: بعمله.

وحينئذ: لا يبقى لما ذكره من الأَوْلَوِيَّةِ وَجْهٌ؛ حيث قال: هذا خير من قولنا: «يعاقب على تركه».

وثانيها: أنا نقول: ما معنى الذَّمِّ واللوم؟: فإن أراد به: أن وَاحِدًا من النَّاس يحاربه ويخاصمه ويعزِّره على ذلك، فهذا قد لا يَقَعُ مع ترك الواجب فى الملوك، وأشباههم.

وإن أراد به: أن النفوس تستنقص تارك الواجب، فهذا المعنى تحقق فى ترك المندوب.

والوجه الثالث: يلزم على هذا التحديد أن يكون الْمُبَاحُ - بل المحظور أيضًا - يدخل فى حد الواجب؛ فإن من ترك مُبَاحًا أو مَحْظُورًا؛ [ولكن ارتكب محظورًا][1] آخر، فإنه يذم، فذلك الْمُبَاحُ المتروك، أو المحظور المتروك - يصدق عليه أنه يذم تاركه شَرْعًا، فيلزم أن يكون واجبًا على مقتضى هذا التحديد.

فإن قيل: «إنما ذم على ارتكاب الْمَحْظُورِ لا على تَرْكِ المباح؛ فلا يتوجه الإشْكَالُ.

وأيضًا: فإن ذم تارك هذا المباح اتفاقى ليس بأكثرى ولا دائم، ونحن نعنى بقولنا: «يذم تاركه»: دائمًا أو مهما ترك؛ فاندفع السؤال».

قلنا: أجزاء الحد يجب أن تكون واضحة مشروحة، وهذا الجزء من الحد ليس فيه إِشْعَارٌ بما ذكرتم؛ فورد عليه ما ذكرناه من السؤال، اللهم إلا أن نضيف سائر القيود؛ فيسقط السؤال.

والوجه الرابع: قوله: «على بعض الوجوه» يقتضى دخول غير الواجب فى الواجب؛ فإنا نقول: صوم عاشوراء واجب؛ لأنه يذم تاركه شَرْعًا إذا نذر، ونَقُولُ فى كل حَجَّة: إنها واجبة بعد حجة الإسلام [إذا نذرت]؛ لأنها شىء يذم تاركها شَرْعًا على بعض الوجوه، فيندرج فى حد الواجب.

وإن قال: «هذا لا يذمّ تاركه على بعض الوجوه، بل على بعض التقادير، وهو تقدير مباشرة سبب الوجوب»:

قلنا: ما ذكرتم من التفسير - أيضًا - فُهِمَ منه: أنه يذم تاركه على بعض التقادير، أما فى الواجب المخير؛ فإنه يذم على ترك هذا المعين على تقدير تَرْكِ الآخر.

وكذلك نقول فى الواجب الموسع، وكذلك نقول فى الواجب على الكفاية؛ فإنه يذم إذا تركه غيره؛ أى، على تقدير ترك الغير، وهذه تقادير لا نعرف بينها فَرْقًا.

---

(١) سقط فى «ب».

فمن أراد أن يوضح [الحد، يلزمه أن يوضح القيد](١)؛ بحيث يتضح الفرق؛ فيسقط السؤال.

ثم نقول: «يذم تاركه» لفظ مُطْلَقٌ، فيصدق قطعًا على ما يذمُّ على بعض الوجوه، وعلى ما يذم على جميع الوجوه؛ فلا حاجة إلى قوله: «على بعض الوجوه»، بل نقول: هو مخرج للواجب الذى يذمُّ تاركه على كل الوجوه؛ فإنه مقابله، ولابد لِلْقَيْدِ أن يخرج ما يقابله أو يضادُّهُ.

والوجه الخامس: السؤال الذى ذكره فى الكتاب؛ فإنه قال: «لو اتفق أهل بلدة على ترك [٢٠/ب] سنة - وجب محاربتهم».

والجواب المذكور ضعيف؛ وذلك لأنه قال: «إنما حوربوا؛ لأن النفوس تستقلُّ مَنْ هذا دَأْبُه وعادته»؛ فيعود السائل ونقول: الحد المذكور موجود بتمامه فى النوافل إذا واظبوا على تركها، مع أنها ليست بواجبة. أما تعليل توجه الذم بمعنى مخصوص لا يدفع السؤال المورد على الحد المذكور.

والوجه السادس: هو أن الذَّم: إما أن يَكُونَ من الله، أو من الناس، أو مطلقًا، والقسمان الأخيران يقتضيان تحقق الوجوب لا بإيجاب الله تعالى؛ بل بإيجاب الناس؛ وذلك باطل:

وأما القسم الأول: فهو أيضًا باطل؛ وذلك لأن الْمُرَادَ به إما الذم الآجل، أو العاجل، والأول باطل؛ لجواز العفو، والثانى باطل؛ لأن أكثر الأَجْزِيَةِ مؤخَّرة إلى الدار الآخرة؛ لأنا نقول: المراد بقولنا: «يذم تارك الواجب»: أن الواجب هو بحالة لو ترك ذم تاركه، وهذا القدر ثابت للواجب؛ سواء وقع الذم بالفعل أو لم يقع. وبه خرج الجواب عن قولهم: «إذا لم يترك لا يذم مع أنه واجب»؛ لأنه وإن لم يترك لكن هو بحالة لو ترك ذم.

وبه خرج الجواب عن الثانى:

أما قوله: «النفوس تَسْتَنْقِصُ تَارِكَ النوافل»:

قلنا: لا نسلم، ولئن سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم الآن الاستنقاص فى فَصْلِ(٢) النوافل؛ كالاستنقاص فى فصل الفرائض.

وأما الوجه الثالث: فيدفع أيضًا؛ لأنه يفهم من هذا الحد أنه يعاقب على ترك

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»، «ب»: فضل، بمعجمة.

الواجب - كما سبق - وصوم يوم عاشوراء لا يذم على تركه ابتداء[1]، ويذم على تركه إذا نَذَرَ.

أما قوله: «يذم» لفظ مطلق:

قلنا: نعم هو مذكور فى الحد للتتميم لا للحاجة؛ وبيان هذا الكلام: أن المطلق قد يوهم العموم ولهذا تَصَدَّى العلماء لهذا الفرق بينهما؛ لكنه قد يلتبس.

فإذا قيل: «على بعض الوجوه» اندفع عموم الذم على ما قيل: إنه واجب على التوسيع، أو التخيير، أو الكفاية.

وقال صاحب «الحاصل»[2]: مطلقًا.

وأما قوله: «هو مخرج لما يذم تاركه مُطْلَقًا»:

قلنا: لا نسلم؛ بل هو لإخراج النقيض، وما ذكر ليس بنقيض.

وأما قوله: «الجواب المذكور عن السؤال المذكور فى الكتاب ضعيف»:

قلنا: معنى الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أنهم قوتلوا على ترك السنن، بل إنما قُوتِلُوا على أنهم بحالة اسْتَهَانُوا بالأمور الشرعية المندوب إليها، والقدر الذى قُوتِلُوا عليه حَرَامٌ، وأما السنن فهى على حالها.

وعن السادس: أن الذَّمَّ من جِهَةِ الشارع، ولا يقدح فى الذم تَأْخِيرُ الأجزية، ولا جواز العفو.

قال السهروردى فى كتابه الموسوم بـ«التنقيحات»: «هذا الحد - وإن أعجب قومًا - فهو فاسد؛ وذلك لأنه إما أن يعنى به أن الشارع ذمه، أو الشرع، أو أهل الشرع:

والأول: لا يستقيم [٢١/أ] ؛ فإن الشارع ما نَصَّ على لَوْمِ كل تاركٍ للواجب، بل ولا على لوم كل صنف من الواجبات.

---

(١) فى «ب»: لا يذم على تركه ابتداء، ويذم على تركه ابتداء.

(٢) محمد بن الحسين بن عبد الله، تاج الدين، أبو الفضائل، الأرموى، كان من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين، بارعًا فى العقليات، واختصر المحصول، وسماه: الحاصل، وكانت له حشمة وثروة، ووجاهة، وفيه تواضع.

قال الذهبى: وكان من فرسان المناظرين.

مات سنة ٦٥٣.

انظر طبقات ابن قاضى شهبة ٢/١٢٠، هدية العارفين ٢/١٢٦.

ثم قوله: «يذم ويلام» - لا يُنْبِئُ عن ذلك. وإن أراد به: نفس الشرع - فهو تجوُّز؛ إذ ليس الشرع حيًّا ناطقًا يَذُمُّ ويمدح.

وإن أراد: أهل الشرع - فهم إنما يذمون تارك الواجب إذا علموا أنه ترك واجبًا؛ فيكونون قد عرفوا الواجب قبل أن يذموا ليذموا؛ فهو تعريف الشىء بما هو فرع معرفته، ولا يتحقق إلا بعد معرفته».

ثم أورد على نفسه سؤالاً، فقال: أليس الرسوم اعتبرت فى الصناعات الحقيقية، وهى تعريفات باللوازم؟!

ثم قال مجيبًا عن ذلك: بأنْ فَرَّقَ بين التعريف بتابع ماهية الشىء الذى لا يتحقق إلا بعد تحقق الماهية من اللوازم، وبين التعريف بتابع معرفة الشىء، أى: بما لا يتحقق إلا بعد معرفة الماهية: والأول جائز، والثانى فاسد.

وهذا الرسم من النمط الفاسد، وكانوا قد حدوا الواجب بـ«ما يُثَابُ على فعله، ويعاقب على تركه»، وبـ«ما وعد بالثواب على فعله، والعقاب على تركه»، وزيف: باستحالة العفو بجواز العذاب، فلو صَحَّ الوَعْدُ ما أمكن التجاوز؛ لأن الخُلْفَ ممتنع فى وعد الله ووعيده، وقد ورد فى الكتاب العزيز: أن الله يغفر الذنوب(١).

ونحو هذا التزييف لزوم الثواب والعقاب؛ فإن التوبة تحبط السيئات، والرِّدة تحبط الحسنات؛ بسبب لزوم ما عرف به، فلم يطرد، وَهُمْ إن زيفوا - [و] - ليس لهم فى الحَصْرِ وغيره إلا الثواب والعقاب، وكل عُمْدَتِهِمْ فى تقاسيمهم وقواعدهم هذا الأمر فى إصلاحه؛ فليعرَّف الواجب بـ«ما وعد العقاب على تركه لولا المسقط» ونحن لا نَشُكُّ فى وعد الله ووعيده بمجازاة الحسنات والسيئات، والوعد متحقق وقد وجب تحقيقه، لا لأن الله يجب عليه شىء، بل لأن صِدْقَ وعده واجب، وقد يجب بخارجٍ ما لا يجب فى نفسه. هذا كله كلام السهروردى، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن يقال: مَنِ الواعد أيضًا الشرع، أو الشارع، أو أهل الشرع؟!

الثانى: هو أن الشارع ما نص أيضًا على وعيد عقاب كل تارك للواجب. فقد اتجه عين ما أورده على القوم: فإن أجاب عنه بِشَىْءٍ، فذلك بعينه هو جواب القَوْمِ، وإلا بطل كلامه أيضًا بعين ذاك.

---

(١) من ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ٤٨].

ثم نقول: لا نسلم أنه تعريف بتابع معرفة الشىء، أى: بما لا يتحقق إلا بعد معرفة الماهية؛ وهذا لأنا إذا عرفنا أَوَّلاً ذم الشارع فاعل فعل؛ لارتكابه ذلك الفعل - قلنا: ذلك الفعل حرام، وإذا عرفنا أولاً ذم الشارع تارك فعل؛ لكونه ترك ذلك - قلنا: ذلك الفعل واجب. والذم يعلم بالتهديدات والتأديبات الحدِّية، وإيجاب الأقضية، وعدم الرخص فى الترك، إلا بأعذار قوية، مع إيجاب القضاء، وكل هذه الأمور قد تُعْلَمُ قبل العلم بوجوب الشىء، فإذا علم ذلك، علم بعد ذلك إيجابه.

وقد يفهم الذم من نحو قوله تعالى لإبليس: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ**﴾ [ص: ٧٥]، ومن قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ**﴾ [المرسلات: ٤٨].

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا الاِسْمُ، فَاعْلَمْ أَنَّهُ: لا فَرْقَ عِنْدَنَا بَيْنَ «الْوَاجِبِ» «وَالفَرْضِ»، وَالْحَنَفِيَّةُ خَصَّصُوا اسْمَ «الْفَرْضِ» بِمَا عُرِفَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ، «وَالْوَاجِبِ» بِمَا عُرِفَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ مَظْنُونٍ.

قَالَ أَبُو زَيْدٍ - رحمه الله -: «الْفَرْضُ عِبَارَةٌ عَنِ التَّقْدِيرِ؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**﴾ [الْبَقَرَةَ: ٢٣٧] أَىْ: قَدَّرْتُمْ، وَأَمَّا الْوُجُوبُ، فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ السُّقُوطِ؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿**فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا**﴾ [الحج: ٣٦] أَىْ: سَقَطَتْ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا، فَنَحْنُ خَصَّصْنَا اسْمَ «الْفَرْضِ» بِمَا عُرِفَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ؛ لأَنَّهُ هُوَ الَّذِى يُعْلَمُ مِنْ حَالِهِ: «أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدَّرَهُ عَلَيْنَا»؛ وَهَذَا الْفَرْقُ ضَعِيفٌ؛ لأَنَّ الْفَرْضَ هُوَ الْمُقَدَّرُ، لا أَنَّهُ الَّذِى ثَبَتَ كَوْنُهُ مُقَدَّرًا عِلْمًا أَوْ ظَنًّا، كَمَا أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ السَّاقِطُ، لا أَنَّهُ الَّذِى ثَبَتَ كَوْنُهُ سَاقِطًا عِلْمًا أَوْ ظَنًّا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ تَخْصِيصُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ اللَّفْظَيْنِ بِأَحَدِ الْقِسْمَيْنِ - تَحَكُّمًا مَحْضًا.

الشرح: اعلم: أن الفرض والواجب[1] لفظان مُتَرَادِفَانِ على اصطلاح أصحابنا.

---

(١) الفرض والواجب لفظان مترادفان عند غير الحنفية معناهما واحد. هو الفعل الذى طلبه الشارع طلبًا جازمًا، سواء كان الطلب بدليل قطعى؛ كالقرآن والسنة المتواترة، أو كان بدليل ظنى كخبر الآحاد.

أما الحنفية فإنهم يفرقون بين الفرض والواجب.

فالفرض عندهم: هو الفعل الذى طلبه الشارع طلبًا جازمًا بدليل قطعى كالصلاة، ومطلق القراءة فيها، والزكاة، فإنها مطلوبة طلبًا جازمًا بأدلة قطعية، هى قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا=

.. ..

=الزكاة﴾ ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾؛ إذ لا شك أنها قطعية الثبوت، ومثل القرآن فى ذلك السنة المتواترة.

والواجب عندهم: هو الفعل الذى طلبه الشارع طلبًا جازمًا بدليل ظنى؛ كخصوص قراءة الفاتحة فى الصلاة المدلول على طلبها طلبًا جازمًا بخبر الآحاد؛ كما فى الصحيحين: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

وعللوا هذه التفرقة بأن الفرض معناه فى اللغة القطع؛ لأنه مأخوذ فى فرض الشىء بمعنى حزه، أى: قطع بعضه، فالفرض بمعنى المفروض، أى: المقطوع به، والذى فرضه الله علينا لا يمكن علمه يقينًا، إلا إذا كان ثابتًا بالدليل القطعى.

والواجب: هو الساقط، لأنه مأخوذ من وجب بمعنى سقط، يدل له قوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها﴾، أى: سقطت، والذى أوجبه الله علينا بدليل ظنى لما لم يعلم يقينًا فرضه وتقديره علينا - كان ساقطًا، أى: غير معدود من القسم الذى يتعلق به العلم، لأنه خاص بالمقطوع به، ومن هنا سموا ما ثبت بقطعى بالواجب علمًا وعملاً، وما ثبت بظنى بالواجب عملا فقط.

ولكن يرد عليهم بأن تخصيص الفرض بالمقطوع به فقط تحكم؛ لأن الفرض فى اللغة هو التقدير مطلقًا، سواء كان مقطوعًا به أو مظنونًا، فالتخصيص بأحد القسمين دون الآخر تخصيص بلا دليل؛ فلا يكون مقبولا. وبأنه وردت فى اللغة كلمة وجب بمعنيين:

الأول: بمعنى سقط، ومصدرها حينئذ الوجبة، وليس هذا محل النزاع.

الثانى: بمعنى ثبت، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا وجب المريض فلا تبكين باكية» أى: إذا ثبت واستقر وزال عنه الاضطراب فلا تبكين باكية؛ لأن ذلك علامة اشتغاله بمشاهدة أمر من أمور الآخرة، فمصدرها حينئذ الوجوب بمعنى الثبوت، فيقال: وجب الشىء وجوبًا، أى: ثبت ثبوتًا سواء كان مقطوعا به أو مظنونًا، فتخصيص الواجب بما ثبت بدليل ظنى، لأنه ساقط، أى: نازل عن اعتباره من قسم المعلوم لا أساس له.

على أن كثرة استعمال أهل اللغة العربية لهذين اللفظين فى معنييهما مطلقًا - سواء كان مقطوعًا بهما أو مظنونًا - يرجح ما نقول. ومن هنا نجد أن الحنفية قد نقضوا أصلهم هذا، واستعملوا الفرض فيما ثبت بظنى، والواجب فيما ثبت بقطعى؛ كقولهم: الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض، وكقولهم: الصلاة واجبة، والزكاة واجبة.

والواقع أن الخلاف بين الحنفية وغيرهم خلاف لفظى، وليس حقيقيًا؛ لأنهم جميعًا متفقون على أن ما ثبت بدليل ظنى لا يكون فى قوة ما ثبت بدليل قطعى، وأن جاحد الأول لا يكفر بخلاف جاحد الثانى؛ كما أنهم متفقون على تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة.

وإنما الخلاف بينهم فى التسمية فقط، فنحن نقول: إن الفرض والواجب لفظان مترادفان اصطلاحا نقلا عن معناهما اللغوى إلى معنى واحد هو الفعل المطلوب طلبًا جازمًا، سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى، والحنفية يخصون كلا منهما باسم خاص ويجعلونه اسما له، وهذا اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح.

=

وأما فى اللغة، فالواجب هو: الساقط، ويقال: الثابت أيضًا.

وأما الفرض، فيقال فى اللغة بمعنى: التقدير؛ ومنه قولهم: فرض الحاكم النفقة، وقد يطلق بمعنى الإنزال؛ ومنه قوله تعالى: ﴿**الَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ**﴾ [القصص: ٨٥]، وقد يطلق بمعنى الحل، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ عَلَى النَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ [لَهُ]**﴾ [الأحزاب: ٣٨] أى: أحل الله [له].

وأما الحنفية، فإنهم خصصوا الفرض بما علم وجوبه بدليل قاطع، والواجب بما علم وجوبه بدليل مظنون.

واعلم: أن هذا من باب الاصطلاح، ولا مناقشة فى الاصطلاح أصْلاً.

نعم: من أراد أن يستمر على اصطلاحهم، فله ذلك، ومن لم يرد ذلك، فلا حرج عليه.

والحق: أن الحنفية إن قَصَدُوا إلزام غيرهم بهذا الاصطلاح؛ لكونه يوافق الأوضاع اللغوية - فليس لهم ذلك؛ فهذا غير لازم، فإن لم يقصدوا ذلك ويقولوا: هذا اصطلاح لخصناه، وهو كسائر اصطلاحات أكثر العلماء - فلا مناقشة معهم أصْلاً.

=ومقتضى كون الخلاف لفظيًّا ألا يكون له أثر فى الفرع يترتب على الفرق بين الفرض والواجب وهو كذلك.

وما يظن من أن هذا الخلاف حقيقى؛ لأن له أثرًا ظهر فى ترك قراءة الفاتحة فى الصلاة، حيث قيل بتأثيم التارك، وعدم فساد صلاته إن أتى بقراءة غيرها، بخلاف تارك القراءة فيها أصلا، حيث قيل بتأثيمه وفساد صلاته غير سديد؛ لأن عدم الفساد عندهم ليس ناشئًا من التفرقة بين الفرض والواجب، وإنما هو ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على الحكم، وهو ظنية الدليل الذى تسبب عنه أمران: التسمية بالواجب، وعدم الفساد، ولا يلزم من سببية شىء لأمرين أن يكون أحدهما سببًا للآخر، والذى كان فى مقابلته الدليل القطعى الدال على فرضية مطلق القراءة الذى عدل عن الفاتحة إليها؛ فقيل بعدم الفساد عملا بظنية دليل الفاتحة، وقطعية دليل مطلق القراءة.

ينظر: الإحكام للآمدى ١/٩٢ - ٩٤، الإبهاج ١/٥٥، نهاية السول ١/٧٣، التمهيد للأسنوى ص (٥٨)، البرهان ١/٣٠٨، المستصفى ١/٤٢، المنتهى لابن الحاجب ص (٢٣)، كشف الأسرار ٢/٣٠٠، أصول السرخسى ١/١١٠، المنخول ص (٧٦)، فواتح الرحموت ١/٥٨، العدة ١/١٦٢، ٢/٣٧٦، شرح الكوكب المنير ١/٣٥١، سلاسل الذهب ص (١١٤)، البحر المحيط ١/١٨١، روضة الناظر ص (١٦)، الحدود للباجى ص (٥٣)، مختصر ابن اللحام ص (٥٩)، ميزان الأصول ١/١٢٨ - ١٢٩، جمع الجوامع ١/٨٥- ٨٦.

على أنا نقول: الواجب والفرض يشتركان فى حقيقة الوجوب، ويختلفان فى طريق الوجوب، والاختلافُ فى الطريق لا يُوجبُ الاختلاف فى الماهية.

وإن ادعت الحنفية: أن الفرض والواجب مختلفان بالحقيقة، والأصل أن يوضع لكل حقيقة لفظ على حِدَتِهِ، والأصل وَضْع الألفاظ المختلفة بإزاء الحقائق - فهذا أيضًا فاسد؛ لما بينا من اشتراكهما [٢٢/أ] فى حقيقة الوجوب،، وإن ادعوا ذلك بحسب الاصطلاح المحض - فلا مُنَاقشَةَ معهم أصْلاً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا «الْمَحْظُورُ»، فَهُوَ: «الَّذِى يُذَمُّ فَاعِلُهُ شَرْعًا»، وَأَسْمَاؤُهُ كَثِيرَةٌ:

أَحَدُهَا: «أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ»؛ وإطْلاقُ ذَلِكَ فِى الْعُرْفِ يُفِيدُ أَنَّهُ: فِعْلُ مَا نَهَى ا للهُ تَعَالَى عَنْهُ. وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ الْفِعْلُ الَّذِى كَرِهَهُ ا للهُ تَعَالَى، وَالْكَلامُ فِيهِ مَبْنِىٌّ عَلَى «مَسْأَلَةِ خَلْقِ الأَعْمَالِ وَإِرَادَةِ الكَائِنَاتِ».

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ «مُحَرَّمٌ»؛ وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْمَحْظُورِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ «ذَنْبٌ»؛ وَهُوَ الْمَنْهِىُّ عَنْهُ الَّذِى تُتَوَقَّعُ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةُ وَالْمُؤَاخَذَةُ؛ وَلِذَلِكَ لا تُوصَفُ أَفْعَالُ الْبَهَائِمِ وَالأَطْفَالِ بِذَلِكَ، وَرُبَّمَا يُوصَفُ فِعْلُ الْمُرَاهِقِ بِهِ؛ لِمَا يَلْحَقُهُ مِنَ التَّأْدِيبِ عَلَى فِعْلِهِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ «مَزْجُورٌ عَنْهُ، وَمُتَوَعَّدٌ عَلَيْهِ»؛ وَيُفِيدُ فِى الْعُرْفِ أَنَّ ا للهَ تَعَالَى هُوَ الْمُتَوَعِّدُ عَلَيْهِ، وَالزَّاجِرُ عَنْهُ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ «قَبِيحٌ»، وَسَيَأْتِى الْكَلامُ فِيهِ؛ إِنْ شَاءَ ا للهُ تَعَالَى.

الشرح: اعلم - وفقك ا لله - أن الْمَحْظُورَ[1] هو: «الفعل الذى يذم فاعله شرعًا»:

---

(١) هو الفعل الذى طلب الشارع من المكلف الكف عنه طلبًا جازمًا؛ وذلك كالزنا المدلول على طلب الكف عنه طلبًا جازمًا بقوله تعالى: ﴿ولا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً ومَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلاً﴾، وكقتل النفس بغير حق، المدلول على طلب الكف عنه طلبًا جازمًا بقوله تعالى: ﴿ولاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ ا للهُ إلاَّ بالْحَقِّ﴾، وكأكل أموال الناس بالباطل، المدلول على تحريمه بقوله تعالى: ﴿ولاَ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَينَكُمْ بالبَاطِلِ﴾.

ينظر البحر المحيط للزركشى ١/٢٥٥، البرهان لإمام الحرمين ١/٣١٣، أحكام الآمدى ١/١٠٥، نهاية السول للأسنوى ١/٧٩، منهاج العقول للبدخشى ١/٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٠، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٤، المستصفى للغزالى ١/٢٨، حاشية=

أما قولنا: «الفعل»، فهو جنس للخمسة. وأما قولنا: «يذم فاعله»، فهو فصل له عن الأربعة الباقية؛ فإن الواجب والمندوب والمباح والمكروه لا يذم فاعلها.

وأما قولنا: «شرعًا»، فهو إشارة إلى ما علم من أَصْلِ الأَشاعرة، وهو أن لا مدخل للتحسين والتقبيح العقليين فى الأحكام الشرعية؛ بل الأحكام الشرعية إنما تثبت بالشرع.

ولم يعتبر المحظور على بعض الوجوه؛ لأنه لا يتصور فيه؛ ولهذا لم يقسم المحظور إلى أقسام كأقسام الواجب. وباقى الفصل ظاهر غنى عن الشرح؛ لأنه أَسَامٍ موضوعة للشىء اصطلاحًا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا «الْمُبَاحُ»، فَهُوَ: «الَّذِى أُعْلِمَ فَاعِلُهُ أَوْ دُلَّ عَلَى أَنَّهُ لا ضَرَرَ فِى فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، وَلا نَفْعَ فِى الآخِرَةِ».

وَأَمَّا الأَسْمَاءُ، فَالْمُبَاحُ يُقَالُ لَهُ: «إِنَّهُ حَلالٌ طِلْقٌ».

وَقَدْ يُوصَفُ الْفِعْلُ؛ بِأَنَّ الإِقْدَامَ عَلَيْهِ مُبَاحٌ، وَإِنْ كَانَ تَرْكُهُ مَحْظُورًا؛ كَوَصْفِنَا دَمَ الْمُرْتَدِّ بِأَنَّهُ مُبَاحٌ، وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ لا ضَرَرَ عَلَى مَنْ أَرَاقَهُ، وَإِنْ كَانَ الإِمَامُ مَلُومًا بِتَرْكِ إِرَاقَتِهِ.

وأَمَّا «الْمَنْدُوبُ»، فَهُوَ: «الَّذِى يَكُونُ فِعْلُهُ رَاجِحًا عَلَى تَرْكِهِ؛ فِى نَظَرِ الشَّرْعِ، وَيَكُونُ تَرْكُهُ جَائِزًا»:

وَإِنَّمَا ذَمَّ الفُقَهَاءُ مَنْ عَدَلَ عَنْ جَمِيعِ النَّوَافِلِ؛ لإِسْتِدْلالِهِمْ بِذَلِكَ عَلَى اسْتِهَانَتِهِ بِالطَّاعَةِ، وَزُهْدِهِ فِيهَا؛ فَإِنَّ النُّفُوسَ تَسْتَنْقِصُ مَنْ هَذَا دَأْبُهُ وَعَادَتُهُ.

وَقَوْلُنَا: «فِى نَظَرِ الشَّرْعِ»: احْتِرَازٌ عَنِ الأَكْلِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ؛ فَإِنَّ فِعْلَهُ خَيْرٌ مِنْ تَرْكِهِ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ اللَّذَّةِ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ الرُّجْحَانَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُسْتَفَادًا مِنَ الشَّرْعِ - فَلا جَرَمَ أَنَّهُ لا يُسَمَّى مَنْدُوبًا.

=البنانى ١/٨٠، الإبهاج لابن السبكى ١/٥٨، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/١٣٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١١٢، المعتمد لأبى الحسين ١/٤، التحرير لابن الهمام ٢١٧، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/٢٢٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/١٢٢، الموافقات للشاطبى ١/١٠٩، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١٤٦، الكوكب المنير للفتوحى ١٢٠.

وَأَمَّا الأَسْمَاءُ، فَأَحَدُهَا: أَنَّـهُ «مُرَغَّبٌ فِيهِ»؛ لِمَا أَنَّـهُ قَـدْ بُعِثَ الْمُكَلَّفُ عَلَى فِعْلِهِ بِالثَّوَابِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ «مُسْتَحَبٌّ»، وَمَعْنَاهُ - فِي الْعُرْفِ -: أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَدْ أَحَبَّهُ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ «نَفْلٌ»، وَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ، وَأَنَّ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَفْعَلَهُ مِنْ غَيْرِ حَتْمٍ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ «تَطَوُّعٌ»، وَمَعْنَاهُ: أَنَّ الْمُكَلَّفَ انْقَادَ للهِ تَعَالَى فِيهِ؛ مَعَ أَنَّهُ قُرْبَةٌ مِنْ غَيْرِ حَتْمٍ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ «سُنَّةٌ»، وَيُفِيدُ - فِي الْعُرْفِ -: أَنَّهُ طَاعَةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ، وَلَفْظُ «السُّنَّةِ» مُخْتَصٌّ - فِي الْعُرْفِ - بِالْمَنْدُوبِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُقَالُ: «هَذَا الْفِعْلُ وَاجِبٌ، أَوْ سُنَّةٌ؟».

وَمِنْهُم مَنْ قَالَ: لَفْظُ «السُّنَّةِ» لا يَخْتَصُّ بِالْمَنْدُوبِ، بَلْ يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا عُلِمَ وُجُوبُهُ أَوْ نَدْبِيَّتُهُ بِأَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ بِإِدَامَتِهِ فِعْلَهُ؛ لأَنَّ السُّنَّةَ مَأْخُوذَةٌ مِنَ الإِدَامَةِ؛ وَلِذَلِكَ يُقَالُ: «الْخِتَانُ مِنَ السُّنَّةِ»؛ وَلا يُرَادُ بِهِ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّهُ «إِحْسَانٌ»؛ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْعًا مُوَصَّلاً إِلَى الْغَيْرِ مَعَ الْقَصْدِ إِلَى نَفْعِهِ.

وَأَمَّا «الْمَكْرُوهُ»، فَيُقَالُ بِالاِشْتِرَاكِ عَلَى أَحَدِ أُمُورٍ ثَلاثَةٍ:

أَحَدُهَا: «مَا نُهِيَ عَنْهُ نَهْيَ تَنْزِيهٍ»؛ وَهُوَ الَّذِي أُشْعِرَ فَاعِلُهُ بِأَنَّ تَرْكَهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى فِعْلِهِ عِقَابٌ.

وَثَانِيهَا: «الْمَحْظُورُ»؛ وَكَثِيرًا مَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ -: «أَكْرَهُ كَذَا»، وَهُوَ يُرِيدُ بِهِ التَّحْرِيمَ.

وَثَالِثُهَا: «تَرْكُ الأَوْلَى»؛ كَتَرْكِ صَلاةِ الضُّحَى، وَيُسَمَّى ذَلِكَ مَكْرُوهًا، لا لِنَهْيٍ وَرَدَ عَنِ التَّرْكِ؛ بَلْ لِكَثْرَةِ الْفَضْلِ فِي فِعْلِهَا واللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الْمُبَاحَ[1] هو: «الفعل الذى أعلم فاعله أو دل...

---

(١) هو الفعل الذى خير الشارع فيه المكلف بين فعله وتركه؛ كالسعى فى الأرض، وطلب الرزق بعد الفراغ من صلاة الجمعة، المدلول على جوازه وإباحته بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، وكالأكل-

إلى آخره»؛ فـ«الفعل» جنس للأحكام الخمسة.

وقوله: «أعلم أو دل على أنه لا ضرر على فاعله في فعله وتركه» - فصل له عن الأربعة: الواجب، والمندوب، والمكروه، والمحرم؛ فإنه يَتَرَتَّبُ على فعلها ذَمٌّ أو مدح.

وأما قوله: «أعلم فاعله أو دل» إنما تعرض لهذا القدر؛ لأنه لو قال: «الْمُبَاحُ: ما استوى طَرَفَاهُ، بمعنى: أنه لا ضرر على فاعله في الدنيا والآخرة، ولا نَفْعَ» -: بَطَلَ بفعل البهائم، فلا يوصف فعل البهيمة بالإباحة، فقال: «أعلم فاعله أو دُلَّ» أي: بعض المباحات أعلم فاعلها إباحتها بدليل يفيد العلم، وبعضها بأمارة تفيد الظن، والجمع بين اللفظين متعين؛ ضرورة كون البعضِ معلومًا، والبعضِ مظنونًا، فالاقتصار على أحدهما يوجب إخراج القسم الآخر من الحد. وقيد العلم أو الظن واجب الاعتبار؛ لإخراج فعل البهيمة من الحد، غير أن استعمال لفظة «دل» فيه نظر؛ لأن الدليل يفيد العلم، وكان الواجب تبديلها بـ«أمارة».

قال صاحب «الحاصل» [1]: «المباح: المأذون في فعله وتركه، من غير ضَرَرٍ يلحق فاعله أو تاركه في الدنيا والآخرة، ولا نَفْع».

فاندفع فِعْلُ البهيمة؛ فإنه لم يَرِدْ من الشرع إِذْنٌ للبهيمة؛ فلم يتعلق بفعلها خطاب التخيير، بخلاف المكلف؛ فإنه تعلق بفعله خطاب التخيير.

=والشرب في ليالي رمضان، المدلول على إباحتهما بقوله تعالى: ﴿وكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إلى اللَّيلِ﴾.

ينظر: البحر المحيط للزركشي ١/٢٧٥، البرهان لإمام الحرمين ١/٣١٣، سلاسل الذهب للزركشي ١٠٩، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/١١٤، التمهيد للأسنوي ٦١، نهاية السول له ١/٨٠، زوائد الأصول له ١٩٠، منهاج العقول للبدخشي ١/٦٥، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٠، التحصيل من المحصول للأرموي ١/١٧٤، المستصفى للغزالي ١/٧٥، حاشية البناني ١/٨٣، الإبهاج لابن السبكي ١/٦٠، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١/١٣٨، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١١٣، المعتمد لأبي الحسين ١/٥، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢/٢٢٥، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ١/٢٢٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٢/١٢٣، الموافقات للشاطبي ١/١٠٩، ميزان الأصول للسمرقندي ١/١٤٥ - ١٤٩، الكوكب المنير للفتوحي ١٣٠.

(١) ينظر الحاصل (١/ ٢٣٩).

وقيل: المباح: ما جاز الإقدام عليه، وهو يتناول الواجب، والمندوب[1]، والمكروه[2]، والمباح. والمباح المحدود لا يتناول الواجب والمندوب والمكروه. وباقى

---

(١) وهو فى اللغة: «المدعو لمهم» مأخوذ من «الندب»، وهو الدعاء لذلك، ومنه قول الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   فى النائبات على ما قال برهانا

وفى الاصطلاح: المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا؛ فالمطلوب فعله شرعا: احترز به عن الحرام؛ والمكروه، والمباح، وغيره من الأحكام الثابتة بخطاب الوضع،' و«الإخبار، ونفى الذم على الترك»: احتراز عن الواجب المضيق، «ومطلقا»: احتراز عن المخير والموسع والكفاية.

وقولهم: «هو ما فعله خير من تركه»: مردود بالأكل قبل ورود الشرع، فإنه خير من تركه لما فيه من اللذة واستبقاء المهجة وليس مندوبا، وما قيل: «هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه» منقوض بأفعاله تعالى، فإنها كذلك وليست مندوبة.

ومن أسمائه «المرغب فيه»، أى: بالطاعة «والمستحب»أى: من الله، و«النفل» أى: الطاعة غير الواجبة، و«التطوع» أى: الانقياد فى قربة بلا حتم، و«السنة» أى: الطاعة غير الواجبة؛ لأنها تذكر فى مقابلة الواجب.

ينظر: البحر المحيط للزركشى ١/ ٢٨٤، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٣١٠، سلاسل الذهب للزركشى ص (١١١)، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١١١، نهاية السول للأسنوى ١/ ٧٧، زوائد الأصول له ص (١٦٨)، منهاج العقول للبدخشى ١/ ٦٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص (١٠)، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٤، المستصفى للغزالى ١/٧٥، حاشية البنانى ١/٨٠، الإبهاج لابن السبكى ١/٥٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/١٣٥، حاشية العطار على الجوامع ١/١١٢، المعتمد لأبى الحسين ١/٤، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٢/٢٢٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/٢٢٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/ ١٢٣، الموافقات للشاطبى ١/ ١٠٩، ١/١٣٢، ميزان الأصول للسمرقندى ١/ ١٣٥، الكوكب المنير للفتوحى ص (١٢٥).

(٢) المكروه لغة: مأخوذ من كره الشيء كرها، خلاف أحبه، فهو ما تعافه النفس وترغب عنه، والمكروه: الشر، ويقال: كرَّهت إليه الشيء تكريها ضد حببته إليه.

وفى الاصطلاح الشرعى: المكروه لفظ مشترك يطلق فى عرف الفقهاء على معان كثيرة:

أولا: يطلق ويراد به المحظور وهو الحرام؛ كما فى قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾ أى: محرما.

ثانياً: يطلق ويراد به ترك ما كانت مصلحته راجحة كترك المندوب، وهذا المعنى صادق على خلاف الأولى، فيكون تعريفه تعريفا له.

ثالثا: يطلق ويراد به ما نهى عنه نهى تنزيه؛ كالصلاة فى الأمكنة المكروهة كالحمام؛ للتعرض لوسوسة الشياطين والرشاش، وفى مبارك الإبل، فإنه يتعرض لنفارها، وفى قارعة الطريق لمرور الناس، وغير ذلك، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة، ويشوش الخشوع.

.. ..

=رابعا: قد يطلق ويراد به ما فى النفس منه شيء، أى: فيه ريبة وشبهة فى تحريمه، وإن كان فى أصله حلالاً، كأكل لحم الضب.

أما فى اصطلاح الأصولين: نظرا لورود المكروه فى الشرع بالمعانى السابقة، اختلف فى حده، فمن نظر إلى الاعتبار الأول حده بحد الحرام. ومن نظر إلى الاعتبار الثانى: حده بترك الأولى والأفضل ومذهب الخصم كراهيته، وهذا من العبث، وكيف يطمع المحصل فى إفضاء هذا الكلام إلى التحقيق، مع اعترافه بأن المكروه لا يمتنع أن يقع امتثالاً.

وهذا الكلام من إمام الحرمين يفهم منه: أن نهى الكراهة يدل على الفساد إذا كان منهيا عنه من الجهة التى أمر به منها فيكون واجبا من حيث ثبتت كراهيته، ومكروها من حيث ثبت وجوبه وبالتالى فى مثل هذه الحالة لا يمكن أن يجتمع المكروه والواجب؛ لوجود التضاد بينهما، أما إذا كانت الكراهية من غير جهة الإيجاب، أو الوجوب من غير جهة الكراهية، ففى هذه الحالة لا يقتضى النهي فيه الفساد، وبالتالى فيمكن أن يجتمع الواجب والمكروه فى مثل هذه الحالة، ومن تتبع قواعد الشريعة ألفى من ذلك أمثلة تفوق الحصر، ومنها: صحة الصلاة فى الحمام، ومعاطن الإبل، والمقبرة، وغير ذلك؛ مع القول بكراهتها.

وقال الإمام الغزالى فى «المستصفى»: كما يتضاد الحرام والواجب، فيتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شيء واحد مأمور به مكروها، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور به إلى غيره؛ ككراهية الصلاة فى الحمام، وأعطان الإبل، وبطن الوادى وأمثاله؛ فإن المكروه فى بطن الوادى التعرض لخطر السيل؛ وفى الحمام التعرض للرشاش، أو لتخبط الشياطين، وفى أعطان الإبل التعرض لنفارها، وكل ذلك مما يشغل القلب فى الصلاة، وربما شوش الخشوع، بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور به إلى ما هو فى جواره وصحته؛ لكونه خارجا عن ماهيته وشروطه وأركانه، فلا يجتمع الأمر والكراهية، وبذلك رأينا أن الإمام الغزالى - رحمه الله - قرر أن المكروه لا يجامع الواجب إذا كان النهى عائدا إلى عين المأمور به، أو إلى وصفه الملازم، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون النهى للتحريم أو للتنزيه، أما إذا كان النهى عائدا إلى معنى خارج عن الأمر؛ كما فى الأمثلة التى ذكرها الغزالى فهذا لا مانع من أن يكون المأمور به منهيا عنه من هذه الجهة؛ بمعنى أنه يجوز أن يجتمع الواجب والمكروه فى تلك الحالة.

ينظر: لسان العرب ٣٨٦٥/٥، ترتيب القاموس المحيط ٤٤/٤، المصباح المنير ٨٤/٢، وينظر: البحر المحيط للزركشى ٢٩٦/١، البرهان لإمام الحرمين ٣١٠/١، سلاسل الذهب للزركشى ١٠٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١١٤/١، نهاية السول للأسنوى ٧٩/١، زوائد الأصول له ١٧٠، منهاج العقول للبدخشى ٦٥/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٠، التحصيل من المحصول للأرموى ١/ ١٧٥، المستصفى للغزالى ٢٨/١، حاشية البنانى ٨٠/١، الإبهاج لابن السبكى ١/ ٥٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٣٥/١ حاشية العطار على=

الكلام ظاهر غَنِىٌّ عن الشرح (١).

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِى: الْفِعْلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ [٢٢/ب] حَسَنًا أَوْ قَبِيحًا:

وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فِيهِ: أَنَّ الإِنْسَانَ إِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ فِعْلُهُ، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى حَالَةِ التَّكْلِيفِ - وَإِمَّا أَنْ يَصْدُرَ عَنْهُ الْفِعْلُ، وَهُوَ عَلَى حَالَةِ التَّكْلِيفِ:

وَالأَوَّلُ: كَفِعْلِ النَّائِمِ، وَالسَّاهِى، والْمَجْنُون، وَالطِّفْلِ؛ فَهَذِهِ الأَفْعَالُ لا يَتَوجَّهُ نَحْوَ فَاعِلِيهَا ذَمٌّ ولا مَدْحٌ؛ وَإِنْ كَانَ قَدْ يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوبُ ضَمَانٍ وَأَرْشٍ فِى مَالِهِمْ، وَيَجِبُ إِخْرَاجُهُ عَلَى وَلِيِّهِمْ.

وَالثَّانِى: ضَرْبَان؛ لأَنَّ الْقَادِرَ عَلَيْهِ، الْمُتَمَكِّنَ مِنَ العِلْمِ بِحَالِهِ -: إِنْ كَانَ لَهُ فِعْلُهُ، فَهُوَ «الْحَسَنُ»؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ، فَهُوَ «الْقَبِيحُ».

ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِىُّ - رَحِمَهُ اللهُ -: «الْقَبِيحُ: هُوَ الَّذِى لَيْسَ لِلْمُتَمَكِّنِ مِنْهُ، وَمِنَ الْعِلْمِ بِقُبْحِهِ - أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَمَعْنَى قَوْلِنَا: «لَيْس لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ» مَعْقُولٌ لا يَحْتَاجُ إِلَى

=جمع الجوامع ١/١١٣، المعتمد لأبى الحسين ١/٥، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/ ٢٢٥، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/١٢٣، الموافقات للشاطبى ١/١٠٩، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١٤٧، الكوكب المنير للفتوحى ١٢٨.

(١) النفل والمندوب، والمستحب، والتطوع، والسنة، والمرغب فيه: ألفاظ مترادفة عرفا معناها واحد: هو الفعل الذى طلبه الشارع طلبا غير جازم عند أكثر العلماء، خلافا لبعض القائل بعدم ترادف المستحب، والتطوع، والسنة؛ لأن الفعل المطلوب طلبا غير جازم إن واظب عليه النبى - ﷺ - بأن لم يتركه إلا لعذر فهو السنة، أو لم يواظب عليه بأن تركه فى بعض الأحيان لغير عذر فهو المستحب، أو لم يفعله، وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع. أما المندوب والنفل، والمرغب فيه فهى مرادفة لكل من الثلاثة المتباينة لصحة حمل كل واحد منها عليها، فيقال مثلا: التطوع مندوب، والمستحب مرغب فيه، وهكذا.

وهذا الخلاف لفظى، أى: أنه يئول إلى اللفظ والتسمية إذ هو يتلخص فى أنه كما سمى كل قسم من الأقسام الثلاثة باسم من الأسماء الثلاثة كما سبق، هل يسمى بغيره منها؟ فقال البعض: لا يصح أن يطلق اسم من هذه على مدلول كل؛ لعدم وجود المناسبة بينه وبين الاسم، لأن السنة: الطريقة والعادة، والمستحب المحبوب، والتطوع الزيادة، وقال الأكثرون: يصح أن يطلق اسم كل على مدلول الآخرين لوجود المناسبة؛ لأنه يصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة وعادة، فى الدين، ومحبوب للشارع حيث طلبه، وزائد على الواجب.

تَفْسِيرٍ؛ وَيَتْبَعُ ذَلِكَ أَنْ يَسْتَحِقَّ الذَّمَّ بِفِعْلِهِ. وَيُحَدُّ - أَيْضًا: «بِأَنَّهُ الَّذِى عَلَى صِفَةٍ لَهَا تَأْثِيرٌ فِى اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ».

وَأَمَّا الْحَسَنُ، فَهُوَ: «مَا لِلْقَادِرِ عَلَيْهِ، الْمُتَمَكِّنِ مِنَ الْعِلْمِ بِحَالِهِ - أَنْ يَفْعَلَهُ»، وأَيْضًا: «مَا لَمْ يَكُن عَلَى صِفَةٍ تُؤَثِّرُ فِى اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ».

الشرح: اعلم أن الْمُصَنِّفَ قال: «الفصل السَّادس فى تَقْسِيمِ الأَحْكَامِ الشرعية؛ وهى من وُجُوهٍ:

الأول: خطاب الله إذا تعلّق بشىء.... إلى آخره. وهذا تقسيم واقع فى الأحكام الشرعية، ثم بعد الفراغ من ذكرنا حدود الأحكام وأسماءها - قال: «التقسيم الثانى: الفعل إما أن يكون حسنًا أو قبيحًا....» إلى آخره.

وهذا تقسيم للفعل إلى الحسن والقبيح على رأى المعتزلة، وليس ذلك تقسيمًا للأحكام؛ فإن الفعل متعلّق الحكم، ومتعلّق الحكم غير الحكم قطعًا؛ فافهم ذلك.

فإذا قيل هكذا: «الفصل السَّادِسُ فى تقسيم الأحكام الشرعية ومتعلّقاتها» - اندفع الإشكال.

اعلم أن قوله: «القادر على الفِعْلِ» قيد مخرج للعاجز. وقوله: «المتمكن من العِلْمِ بحاله» قيد مخرج للبهائم والأطفال والسَّاهِى والنائم، فلا يتجه فعل البهيمة نقضًا، غير أن قوله: «وأيضًا ما لم يكن على صفة تؤثر فى استحقاق الذّم، فهو الحسن» باطل بفعل البهيمة والطفل والساهى والنائم؛ ضرورة أن فعل البهيمة ليس على صفة تُؤَثِّرُ فى استحقاق الذّم؛ وكذا فعل الطِّفْلِ والسَّاهِى والنائم. وأما قَوْلُ أبى الحسين[1]: القادر على الفعل، المتمكن من العلم: إن كان له فعله، فهو الحسن، وإلا فهو القَبِيحُ - فهذا تقسيم منه للفعل.

أما الْحَسَنُ والقبيح، فقال: القَبِيحُ: الذى ليس للمتمكن منه، زمن العلم بقبحه - أن يفعله، ومعنى قولنا: «ليس له أن يفعله» لا يحتاج إلى تفسير؛ ويتبع ذلك: أن يستحق

---

(١) محمد بن على الطيب أبو الحسين البصرى، أحد أئمة المعتزلة ولد فى البصرة.

قال الخطيب البغدادى: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته، من كتبه: الإمامة، تصفح الأدلة، المعتمد فى أصول الفقه وغيرها، توفى ٤٣٦ هـ.

ينظر: وفيات الأعيان ١: ٤٨٢، تاريخ بغداد ٣: ١٠٠، كشف الظنون ١٢٠٠، ١٧٣٢، الأعلام ٦/ ٢٧٥.

الذم بفعله، معناه: أنه من آثار الفعل القبيح: أن فاعله يَسْتَحِقُّ الذم. وله حد آخر، وهو: الذى على صفة لها تأثير فى استحقاق الذَّمِّ.

فالحاصل أن القبيح له حدان:

أحدهما: ما ليس لِلْعَالِم بقبحه، القادر على فعله - فِعْلُهُ.

والثانى: ما له صفة تأثير فى استحقاق الذم.

والْحَسَنُ له حَدَّانِ أيضًا:

أحدهما: ما للعالم بحاله، المتمكن من فعله - أن يفعله.

والثانى: ما لم يَكُنْ على صفة لها تأثير فى اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ. فَيَنْدَرِجُ تحت الْحَسَنِ على رأى المعتزلة - باعتبار الحدين -: الواجب والمندوب والمباح، وتحت القبيح: المكروه والمحرم؛ وقد عرفت: أن الحد المذكور للحسن منقوض بفعل الطِّفل والبهيمة والسَّاهِى والنائم، ولا ينفعه آخر التقييد فى التقسيم الأول؛ فإن الْحَدَّ بقيوده وُجِدَ فيما ذكرنا من الصور، فهو إذن باطل.

نعم: ما ذكره فى التقسيم يدفع الإشكال عن الحد المذكور - كما نبهنا عليه - ولا يدفع عن الحد المذكور بعد ذكر التقسيم؛ وإذا أردت دفعه، فاعتبر فى الفعل نسبته إلى الفاعل المخصوص؛ وبه يندفع الإشكال عن الحد؛ فافهم [١٢٣/أ] ذلك.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَقُولُ: هَذِهِ الْحُدُودُ غَيْرُ وَافِيَةٍ بِالْكَشْفِ عَنِ الْمَقْصُودِ:

أَمَّا الأَوَّلُ، فَنَقُولُ: مَا الَّذِى أَرَدتَّ بِقَولِكَ: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»؟ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِلْعَاجِزِ عَنِ الفِعْلِ: «لَيسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَيُقَالُ لِلْقَادِرِ عَلَى الْفِعْلِ - إِذَا كَانَ مَمْنُوعًا عَنْهُ حِسًّا -: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَيُقَالُ لِلْقَادِرِ - إِذَا كَانَ شَدِيدَ النَّفْرَةِ عَنِ الْفِعْلِ -: «لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»، وَقَدْ يُقَالُ لِلْقَادِرِ - إِذَا زَجَرَهُ الشَّرْعُ عَنِ الفِعْلِ -: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ»:

وَالتَّفْسِيرَانِ الأَوَّلاَنِ غَيْرُ مُرَادَيْنِ لاَ مَحَالَةَ.

وَالثَّالِثُ غَيْرُ مُرَادٍ أَيْضًا؛ لأَنَّ الْفِعْلَ قَدْ يَكُونُ حَسَنًا، مَعَ قِيَامِ النَّفْرَةِ الطَّبِيعِيَّةِ عَنْهُ، وَبِالْعَكْسِ.

وَالرَّابِعُ - أَيْضًا - غَيْرُ مُرَادٍ؛ لأَنَّهُ يُصَيِّرُ الْقَبِيحَ مُفَسَّرًا بِالْمَنْعِ الشَّرْعِىِّ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْمُرَادُ مِنْهُ: الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ هَذِهِ الصُّوَرِ الأَرْبَعِ مِنْ مُسَمَّى الْمَنْعِ»:

قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذِهِ الصُّوَرَ الأَرْبَعَ تَشْتَرِكُ فِي مَفْهُومٍ وَاحِدٍ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الْمَفْهُومَ الأَوَّلَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ «لا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْفِعْلِ»، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْعَدَمِ، وَالْمَفْهُومَ الرَّابِعَ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ «يُعَاقَبُ عَلَيْهِ»، وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْوُجُودِ؛ وَنَحْنُ لا نَجِدُ بَيْنَهُمَا قَدْرًا مُشْتَرَكًا.

الشرح: اعلم:أنَّ غرض المصنِّف من هذا الإشكال: بَيَانُ أن الْحَدَّ يجب أن يكون واضحًا موضِّحًا لغيره، وقد استعمل في الحد «ليس له أن يفعله»، ومفهوم قوله: «ليس له أن يفعله» غير واضح؛ فإنه يستعمل في العاجز عن الفعل حِسًّا كالزَّمِن؛ فإنه يقال: ليس له أن يفعل المشي، ويقال أيضًا للقادر على المشي - إذا كان ممنوعا منه حسًّا - كالمقيد؛ فإنه يقال: ليس له المشي، ويقال لمن هو شديد النفرة: ليس له فعله؛ كما يقال للمستقذر للشيء: ليس له فعله، ويقال لمن نَهَاهُ الشرع عن شيء: ليس له فعله. وإذا تمهدت موارد استعمال لفظة: «ليس له أن يفعله» - فنقول: المفهوم الأول والثاني ليسا بمرادَيْنَ ههنا؛ لانتفاء العجز الطبيعي والحسي الخارج عن الطبع هنا، والمفهوم الثالث عسير، فإذن ينضاف ذلك؛ لأن الشيء يكون قبيحًا عقلاً على رأى القوم مع عدم قيام النفرة الطبيعية؛ فإن النظر إلى الأجنبية قبيح، ولا ينفر عنه الطبع؛ خصوصًا مع الْحُسْنِ الظاهر، والمفهوم الرابع هو تَفْسِيرُ الحسن والقبيح بما يقوله الأشاعرة، وهو باطل عندهم.

وإذا ثبت: أن الْمَفْهُومَاتِ الأربعةِ غير مرادة من قوله: «ليس له أن يفعله»، فنقول: إما أن يكون مراد القائل: «ليس له أن يفعله» أحد الأمور الأربعة؛ وهو باطل؛ لما بينا، [أو] أنه غيرها، وليس ذلك بمفهوم من ظاهر اللفظ؛ فلابد من بيانه.

فقد اتضح من هذا: أن الحدود المذكورة [لا] تَكْشِفُ عن المقصود؛ فإن ما فهم منها غير مراد، وما لم يفهم منه لا ينكشف من الحد.

فإن قلت: «المراد منه القَدْرُ المشترك بين المفهوم من الأربعة، وتقرير هذا الكلام أنه لا يلزم من امتناع حَمْلِ قولهم: «ليس له أن يفعله» على واحد بعينه من المفهومات الأربعة: ألا يكون للفظ مَحْمَلٌ آخر، وهذا الجواز أن يكون المراد منه القَدْرَ المشترك بين المفهومات الأربعة، فهو مفهوم آخر خارج عن الأربعة، صالح لأن يكون مرادًا من اللفظ»:

قلنا: لا نسلِّم أن بين هذه المفهومات شيئًا مشتركًا يصلح أن يكون مفهومَ «ليس له أن يفعله».

وسند المنع: أن المفهوم الأول - وهو العجز الطبيعى - معناه: أنه لا قدرة له على الفعل، وهذا إشارة إلى العدم، والمفهوم الرابع معناه: أنه يعاقب عليه، وهذا إشارة إلى الوجود، ونحن لا نجد مشتركًا بين الوجود والعدم.

واعلم: أن تَزْيِيفَ الإمام للحدود المذكورة استُضْعِف: فمنهم من قال: إنما يتم الإشكال بإثبات الحصر فى الأقسام المذكورة، ونَفْى كل واحد منها بخصوصه [٢٣/ب] وعمومه، ولم تقم الدلالة على شىء منها، والثالث مجرد مطالبة. ومنهم من قال: التمكن من القادر عليه، وإنما يكون قادرًا عليه إذا كانت الجوارح سليمة، ولا يكون هناك مانع حسى، ولا نفرة طبيعية مانعة من الفعل؛ لأنه إذا بلغ ذلك إلى حيث يمنع من الفعل - لا يقال لصاحبه: إنه قادر على الفعل متمكن منه.

وأما المتمكن من العلم بقبحه، فيندرج فيه أفعال الله تعالى؛ لأن وجوب علمه لا ينافى صحته،، وأفعالُ العقلاء بحصول التمكن [من العلم بقبحها] لهم. فإذا قلنا فى هذا القادر: «ليس له أن يفعله» - إنما يكون ذلك بمانع عقلى أو شرعى:

فالأول: مثل من يعرض له طريقان: أحدهما آمن، والآخر مخوف؛ فإن العقل يوجب عليه سلوك الآمن، ويحرم عليه المخوف، فكان سلوكه له قبيحًا، وسلوك الآمن حسنًا.

والثانى: مثل القادر على صوم يوم العيد: إذا زجره الشارع عنه، فليس له أن يصومه. وإن كان هذا الثانى لا يخلو عن إسناد إلى عقل، والأول لا يخلو عن أمر أو وارد أمر من الشرع، فالمراد بقوله: «ليس له أن يفعله» هو القدر المشترك من هذين القسمين من المانع.

واعلم: أن الذى ذكره الأول صحيح، فأما الذى ذكره الثانى فضعيف؛ فإنه لا مشترك بين المانع العقلى وبين المانع الشرعى؛ ضرورة أن المانع الشرعى هو نهى الشارع، وحقيقته: خطاب قديم قائم بذات الله تعالى، مدلول عليه بصيغة النهى، والمانع العقلى: وصف قائم بالفعل؛ على رأى من يقول بالوصف القائم بالفعل المقتضى للحسن أو القبح، وأما من لم يقل بالوصف القائم من المعتزلة - فإنه قال: العقل يدرك قبح الفعل بالضرورة مرة، وبالنظر أخرى، وبذمِّ الشرع ثالثًا، [ولم يلزم من ذلك أن يكون هناك شىء مشترك بين النهى الشرعى وبينه[1]؛ بل ليس هناك إلاَّ إدراك][2] العقل أنه ليس له

---

(١) أى: بين النهى الشرعى، وهو المانع الشرعى، وبين النهى العقلى، وهو المانع العقلى.

(٢) سقط فى «ب».

أن يفعله؛ فلابد من إقامة البرهان: أنه لمانع أدركه العقل، وبينه وبين نهى الشارع بالتفسير المذكور قدر مشترك، ولم يفعل المعترض شيئًا من ذلك؛ فكلامه ضعيف جدًّا.

أما صاحب «الحاصل» (١) فقد قال: «هذه التزييفات تكلفات، والتعريفات لأبى الحسين وغيره جيدة»؛ ولم يذكر الدَّليل على ما ذكره. والذى نَقُولُهُ نحن: أن الإمام إنما اسْتَشْكَلَ قوله: «ليس له أن يفعله»؛ لقول الْخَصْم: المراد مَفْهُومه اللغوى، ولا يمكن إنكار مفهومه اللغوى.

ثم نقول: لا شَكَّ أن «ليس له أن يفعله» معلول لإحدى الموانع المذكورة - على تقدير الْحَصْر - وغيرها؛ على تقدير عدم الحصر - والمصنف إنما بين أنه(٢) لا مشترك بين تلك العِلَلِ الأربعة، ولا يلزم من ذلك ألا يكون بين مَعْلُولِ العلل الأربعة مشترك، بل يجوز اشتراك أمور مختلفة فى إفادتها أمرًا سببيًّا، والنزاع فى معلول تلك الأمور الأربعة.

فلم قال: إنه لا مشترك بين مَعْلُولاتها، ووجودُهُ بيِّن؛ فإن مفهوم: «ليس له أن يفعله» - مشترك بين مَعْلُولِ كل واحد من الأربعة، والكلامُ فيه لا فى علله.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَأَمَّا قَوْلُهُ: «وَيَتْبَعُ ذَلِكَ أَنْ يَسْتَحِقَّ الذَّمَّ بِفِعْلِهِ»:

قُلْنَا: لَمَّا فَسَّرْتَ الْقَبِيحَ بِأَنَّهُ: «الَّذِى يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ بِفِعْلِهِ» - وَجَبَ تَفْسِيرُ «الاسْتِحْقَاقِ» و«الذَّمِّ»:

فَأَمَّا «الإِسْتِحْقَاقُ»، فَقَدْ يُقَالُ: «الأَثَرُ يَسْتَحِقُّ الْمُؤَثِّرَ»؛ عَلَى مَعْنَى: أَنه يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ لِذَاتِهِ، وَيُقَالُ: «الْمَالِكُ يَسْتَحِقُّ الانْتِفَاعَ بِمِلْكِهِ»؛ عَلَى مَعْنَى: «أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ ذَلِكَ الانْتِفَاعُ».

وَالأَوَّلُ: ظَاهِرُ الْفَسَادِ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِى تَفْسِيرَ الإِسْتِحْقَاق بِالْحَسَنِ، مَعَ أَنَّهُ فَسَّرَ الْحَسَنَ بالاسْتِحْقَاقِ؛ حَيْثُ قَالَ: «الْحَسَنُ: هُوَ الَّذى لا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الذَّمَّ»؛ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ. وَإِنْ أَرَادَ بِالاسْتِحْقَاق مَعْنًى ثَالِثًا، فَلابُدَّ مِنْ بَيَانِهِ.

---

(١) ينظر الحاصل (١/٢٤١).

(٢) فى «أ»: أن.

وَأَمَّا «الذَّمُّ»، فَقَدْ قَالُوا: «إِنَّهُ قَوْلٌ، أَوْ فِعْلٌ، أَوْ تَرْكُ قَوْلٍ، أَوْ تَرْكُ فِعْلٍ؛ يُنْبِئُ عَنِ اتِّضَاعِ حَالِ الْغَيْرِ»:

فَنَقُولُ: إِنْ عَنَيْتَ بِـ«الاتِّضَاعِ»: مَا يَنْفِرُ عَنْهُ طَبْعُ الإِنْسَانِ، وَلا يُلائِمُهُ - فَهَذَا مَعْقُولٌ؛ لَكِنْ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلاَّ يَتحَقَّقَ «الْحُسْنُ» وَ«الْقُبْحُ» فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى؛ لِمَا أَنَّ النَّفْرَةَ الطَّبِيعِيَّةَ عَلَيْهِ مُمْتَنِعَةٌ، وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْراً آخَرَ، فَلابُدَّ مِنْ بَيَانِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف طلب تفسير «الاستحقاق» و«الذم» مستشكلاً[1] لهما[2]، فقال: «لما كان القبيح هو الذى يستحق الذم بفعله، فهذا الحد يشتمل على ذكر الاستحقاق والذم، فلابد [من] تفسيرهما؛ ليتضح الحد، فقال: «الاستحقاقُ» يطلق على معنيين:

أحدهما: قولهم: الأثر يستحق الْمُؤَثِّرَ لذاته؛ على معنى أنه يفتقر إليه لذاته، وافتقاره الذاتى هو أنه لَوْلا المؤثر لما كان لِذَاتِ الأثر تحقيق ووجود؛ ولذلك افتقر إلى علته افتقارًا ذاتيًا.

ويطلق أيضًا ويراد به «الْحُسْنُ»، وذلك كقولهم: الْمَالِكُ يستحق الانتفاع بملكه، أى: يحسن منه الانتفاع بملكه.

فالأول: ظاهر الفساد؛ وذلك لأن فاعل القَبِيحِ لا يستحق الذم على فِعْلِ القبيح لذاته بمعنى: الافتقار الذَّاتى الذى للمعلول إلى العلة؛ فإن الْمَعلُولَ لا وُجُودَ له دون علته، وهذا الْمَعْنَى لا يتحقق ههنا.

وأما الثانى: فهو أيضًا فَاسِدٌ؛ وذلك لأنه يصير الكلام هكذا: القَبِيحُ: ما يحسن أن يذم فاعله، والْحَسَنُ: ما لا يحسن أن يذم فاعله؛ فيفضى إلى تفسير الْحَسَنِ [بالحَسَنِ]؛ وذلك دَوْر باطل.

وإن أراد بالاستحقاق معنى ثالثًا، فلابد من بيانه.

وأما «الذم»: فقد قالت المعتزلة: إنه فعل، أو قول، أو ترك فعل، أو ترك قول، يُنْبِئُ عن اتِّضَاعِ حال الغير.

---

(١) فى «ب»: متشكلا.

(٢) فى «ب»: لما.

أما قولنا: «قول» يتناول الزَّواجرَ اللفظية[١]؛ ليلائم المذموم من الأقوال، وأما الأفعال تتناول الزواجر الفعلية؛ كالضرب والقطع والقتل.

أما قوله: «ترك قول أو فعل»: اعلم: أن إهانة الغير قد تكون بالأفعال - كما سبق - وقد تكون بالتروك؛ كترك فعل يقتضى احترامه وتبديله بضده، أو ترك قول وخطاب يقتضى احترامه وتبديله[٢] بضده.

وأما قوله «ينبئ[٣] عن اتِّضَاعِ حال الغير»، فمعناه: أن الفعل أو القول الذى به ذم الشخص الذى ارتكب القبيح - لابد وأن يَدُلَّ على كون الْمَذْمُومِ وَضِيعًا نازل المرتبة.

ثم قال المصنف: «إن عنيت بـ«الاتضاع» ما ينفر عنه طَبْعُ الإنسان ولا يلائمه - فهذا معقول، ولكن يلزم عليه ألا يتحقق الْحُسْنُ والقُبْحُ فى حق الله تعالى؛ وذلك لأنهُ مُنَزَّهٌ عن الطبع؛ فلا يتصور فى حقه النفرة الطبيعية.

[ويلزم [٢٤/ب] من ذلك: ألا يتصور فى حقه قبح الفعل؛ لأن القبيح هو الذى يُذَمُّ فاعله؛ والذم يوجب النفرة الطبيعية][٤] للمذموم؛ وذلك على الله مُحَالٌ؛ فلا يتصور القبح منه؛ فلا تكون الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها، وإن عنيت به أمرًا آخر - فلابد من بيانه».

واعلم: أن هذه الإِشْكَالاتِ متكلَّفة، وقد شَرَحْنَاهَا.

والاستحقاق يمكن تفسيره؛ بحيث لا يلزم منه ما ذكره:

وبيانه: أن لا شك أن مرتكب القبيح عقلاً أو شرعًا: إذا ذم، كان الذم واقعًا موقعه، وإذا ذم فاعل الحسن شرعًا أو عقلاً على فعل الحسن، لم يكن الذم واقعًا موقعه، وهذا معنى واضح، ولا معنى للاستحقاق إلا هذا، ولا إشْكَالَ أَصْلاً.

وأما الذم، فنقول: المراد به المفهوم اللغوى، أو المفهوم العرفى، وهذا اللفظ دائر بين أَرْبَابِ اللسان؛ على اختلاف طبقاتهم، بل مفهومه واضح؛ فلا شك أن إيضاح الواضح لا يذم[٥] تاركه شرعًا، فالمراد بالذم ههنا ما هو المراد ثمة.

تَنْبِيهٌ: اعلم: أن الأثر يفتقر إلى المؤثِّر لذاته - كما سبق تقريره - وإذا كان كذلك

---

(١) بياض فى «أ».

(٢) فى «ب»: تبدله.

(٣) فى «أ»: ينبى.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «ب»: المذموم.

فنقول: فعل القبيح علة للذم عندهم عَقْلاً، ولابد وأن يلمح فى المعلول الافتقار الذاتى، وإلا لما كان معلولاً، فقد يفسر(١) الاستحقاق بهذا التفسير، والقدح فى هذا لا يتصور إلا فى مقام التصديق، ونحن الآن فى إرادة التصوُّر.

ثم نقول: للمعتزلة أن يقولوا: إن من تصدى لإبطال القبح والْحُسْنِ العقليين فى الأفعال الاختيارية - فلابد وأن يكون متصوِّرًا للحسن والقبح فى الأفعال؛ ضرورة توقف التصديق على التصور، وأنتم قد تَصَدَّيْتُمْ لإبطال ذلك، فإن تصورتم ذلك، فهو المطلوب، وإلا كان كلامكم بَاطِلاً، وهذا ماخذًا للترامى.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: واعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الإِشْكَالاتِ غَيْرُ وَارِدَةٍ عَلَى قَوْلِنَا؛ لأَنَّا نَعْنِى بـ«الْقَبِيحِ»: الْمَنْهِىَّ عَنْهُ شَرْعًا - وبـ«الْحَسَنِ»: مَا لا يَكُونُ مَنْهِيًّا عَنْهُ شَرْعًا، وَتَنْدَرِجُ فِيهِ أَفْعَالُ اللهِ تَعَالَى، وَأَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ؛ مِنَ الوَاجِبَاتِ وَالْمَنْدُوبَاتِ وَالْمُبَاحَاتِ، وَأَفْعَالُ السَّاهِى وَالنَّائِمِ وَالبَهَائِمِ.

وَهُوَ أَوْلَى مِنْ قَوْلِ مَنْ قَالَ: «الْحَسَنُ: مَا كَانَ مأذونا شَرْعًا»؛ لأَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَيْهِ أَلاَّ تَكُونَ أَفْعَالُ اللهِ تَعَالَى حَسَنَةً، وَلَوْ قُلْتَ: «الْحَسَنُ: هُوَ الَّذِى يَصِحُّ مِنْ فَاعِلِهِ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْهُ شَرْعًا» - خَرَجَ عَنْهُ فِعْلُ النَّائِمِ وَالسَّاهِى وَالبَهِيمَةِ، وَيَدْخُلُ فِيهِ فِعْلُ اللهِ تَعَالَى؛ لأَنَّ وُجُوبَ ذَلِكَ الْعِلْمِ لا يُنَافِى صِحَّتَهُ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذه الإِشْكَالاتِ التى أوردها المصنف على المعتزلة على تفسير الحسن والقبيح - مندفعة عن الأشاعرة؛ لأن عندهم: الفعل إن لم يكن منهيًّا [٢٥/أ] عنه شَرْعًا، فهو الحسن، وإلا فهو القبيح.

فيندرج فى الحسن على هذا التفسير: أفعالُ الله تعالى كلها - ولا نقول: أفعال البشر أفعال الله تعالى حتى يلزم منه أن تكون حَسَنَةً كلها، مع قولنا بِخَلْقِ الأعمال وإرادة الكائنات كلها - وأفعالُ المكلفين؛ من الواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال السَّاهى والنائم والبهائم والأطفال.

ويندرج فى القبيح: الْمُحَرَّمَاتُ والمكروهات، ويخرج عنه أفعال الله تعالى، والواجبات والمندوبات والمباحات، وأفعال السَّاهِى والنائم والبهائم والأطفال.

وقيل فى حده: «إنه المأذون فيه شَرْعًا»؛ فيندرج فيه الواجبات والمندوبات والمباحات،

---

(١) فى «أ»: يزيد.

ويخرج عنه أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يستقيم أن يقال: إن الله تعالى أذن لنفسه فى أفعاله.

ولو قيل: «الْحَسَنُ: هو الذى يصح من فاعله أن يعلم أنه غير مَمْنُوعٍ منه» - خرج منه فعل الساهى والنائم والبهيمة والطفل، ويندرج فيه أفعال الله تعالى؛ لأن وجوب علم الله تعالى لا ينافى صِحَّتَهُ.

معناه: أن الله تعالى يجب أن يكون عالمًا، وكل واجب ممكن بالإمكان العامِّ، فالوجوب[1] لا ينافى الإمكان على هذا التفسير، والصحة أعم، والوجوب أخصُّ. وإنما احتاج[2] إلى تفسير ذلك؛ لأنه قال فى حد الحسن: «ما يصح من فاعله أن يعلم...»، وعلم الله تعالى واجب، فاحتاج إلى تفسيره؛ كَيْلا يوهم خروج علم الله تعالى منه.

ويَنْدَرِجُ فيه أفعال المكلفين؛ من الواجبات والمندوبات والمباحات، ويخرج عنه المحرمات والمكروهات.

لا يقال: «إنه قال المصنف فى أول التقسيم فى أَفْعَالِ الطفل والساهى والنائم: «إن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذَمٌّ ولا مَدْحٌ»؛ وهذا يشعر بأن [هذه][3] الأفعال لا تُوصَفُ بالحسن والقبح[4]، وفى آخر التقسيم جعل الكل مندرجًا تحت الأفعال الحسنة، فكان متناقضًا.

وأيضًا: فإنه يلزم مما ذكره أن يكون الفعل قبل ورود الشرع حسنًا كله؛ ضرورة أنه ليس منهيًّا عنه شَرْعًا؛ وإذا كان حسنًا، كان حكمًا شرعيًّا على ما اعترف به: أنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع؛ ولأن هذا التقسيم للأحكام الشرعية؛ ويلزم من ذلك أن يكون الحكم الشرعى حَاصِلاً قبل ورود الشَّرْعِ»:

لأنا نقول: لا تَنَاقُضَ بين الكلامين؛ وبيان ذلك هو: أنه حيث قال فى أول الفصل: «إن هذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعلها ذَمٌّ ولا مدح» أراد به: على رأى المعتزلة، وفى آخر الفصل - حيث أدرج الكل تحت الأفعال الخمسة - أراد به: على رأى الأشاعرة، وكلامه محمول على ما ذكرناه.

---

(١) فى «ب»: فالواجب.

(٢) فى «ب»: احتياج.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: والقبيح.

وأنت إذا ما تأملت أول التقسيم وآخره[١]، فَهِمْتَ ما ذكرناه من كلامه، فافهم ذلك.

وأما قوله: «يلزم من ذلك أن يكون الفعل قبل ورود الشرع كله حَسَنًا»:

قلنا: كلامه محمول على أنه بعد ورود الشرع إن كان الفعل منهيًّا عنه شرعًا، فهو القبيح، وإلا فهو الحسن.

وهذا لأنه علم: أنه قبل الشرع: لا حُكم؛ على رأى من لا يقول بالحسن والقبح العقليين، وبعد الشرع: لا حُكْمَ؛ على رأى من [لا] يقول بالحسن والقبح العقليين، وبعد الشرع يلزم أحد الأمرين جزمًا، ولا إشكال.

وقوله: «إن هذا التقسيم للأحكام الشرعية»:

قلنا: قد سبق الكلام على ذلك، وبيَّنَّا أنه إذا حمل على متعلّق الأحكام - اندفع الإشكال[٢].

---

(١) عنى الشارح بقوله: «وآخره»: قول المصنف: «واعلم: أن هذه الإشكالات غير واردة على قولنا...» يعنى: على قول الأشاعرة، وهو ما أوضحه الشارح!.

(٢) حسن الأفعال وقبحها مسألة من المسائل التى ثار فيها النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، وليست تلك المسألة هى أولى المسائل التى احتدم الخلاف فيها بين الفريقين، ولكنها تمتاز بصبغة خاصة عن كثير من مسائل الخلاف.

إذ بينما ترى فى الكثير منها جماعة أهل السنة لا فرق بين أشاعرة وماتريدية فى ناحية، والمعتزلة فى الناحية الأخرى نرى فى تلك المسألة أن الماتريدية عمومًا يقفون موقف الخصومة لجماعة الأشاعرة، بل نجد طوائف أخرى؛ كالإمامية، والكرامية، والخوارج، والثنوية، والبراهمة، خالفوا الأشاعرة فى تلك المسألة أيضًا.

ماهية النزاع فى تلك المسألة أن الأشعرى ومن تبعه ذهبوا إلى شرعيتها - وجميع الفرق المخالفة قالوا بعقليتها.

وهنا أى: عند الكلام على تلك المسألة وما قام فيها من خلاف - نرى الكثير من الكاتبين عند البداءة فيها يتعرضون لمعانى الحسن والقبح المتعددة، وقد تعرض بعضهم للبعض وترك البعض. وذكر الجميع أن فائدة ذلك بيان محل النزاع.

الحسن والقبح على ملائمة الغرض وعدم ملائمته، فما لاءم الغرض فهو حسن وما نافره فقبيح.

وهو بهذا المعنى قد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة - فيقال الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وقد اتفق الجميع على أنهما بهذا المعنى عقليان، ويختلفان بالاعتبار؛ إذ إن قتل الملك الكبير مثلا مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم؛ فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافى لا صفة حقيقية، وإلا لم تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين.

=

.. ..

=قد يقال إن المراد بالفرض غرض الفاعل كما هو الظاهر، ولا شك أن القتل إذا صدر عن الأعداء كان ملائما لغرضهم دائما، وإذا صدر عن الأولياء يكون مخالفًا له كذلك، فلم يختلف بالاعتبار؛ فيكون صفة حقيقية لا أمرا إضافيا.

فنقول: إن الفعل إذا صدر عن شخص فقد يلائمه فى وقت دون آخر، وذلك كما إذا تحولت عداوته مثلا إلى محبة، فيختلف الفعل ملائمة ومنافرة بالنسبة إليه.

ثم إن إطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى اصطلاح عامى مشهور، وهم لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله إذا خالف غرضهم؛ ولذلك يسبون الدهر والفلك، وهم يعلمون أن الفلك مسخر فقط؛ ولذلك قال ﷺ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»، وكما يطلق الحسن والقبح على ما تقدم يطلق على ملائمة الطبع ومنافرته، فما لاءم الطبع فحسن، وما نافره فقبيح؛ وذلك كحسن الحلو وقبح المر.

وإطلاق الحسن والقبح بهذا المعنى كإطلاقه على الصور؛ ولذا من يميل طبعه إلى صورة يقضى بحسنها، ومن ينفر طبعه عن صورة يقضى بقبحها.

وهو بهذا المعنى عقلى أيضًا بالاتفاق، ويختلف بالاعتبار؛ لأن كثيرًا من الأشياء تميل إليها بعض الطباع لملائمتها لها، وتنفر عنها أخرى، فتكون حسنة عند الأولى قبيحة عند الثانية.

ثم أنه بهذا المعنى يغاير المعنى الأول؛ إذ إن تناول الأدوية المرة حسن بالمعنى الأول؛ لملائمته للغرض، وقبيح بالمعنى الثانى لمنافرته للطبع، وتناول الأشربة اللذيذة الطعم الضارة بالجسم أو العقل قبيح بالمعنى الأول، حسن بالمعنى الثانى ويطلق أيضًا على صفة الكمال والنقص، فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كونها صفة نقص، فيقال: الكرم حسن، أعنى: صفة كمال لمن قامت به، والبخل قبيح، أى: صفة نقص لمن قامت به.

وهذا المعنى ثابت للصفات فى أنفسها، ولا نزاع فى أنه عقلى أيضًا.

وعلى استحقاق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل، واستحقاق الذم والعقاب فيهما كذلك.

فالفعل الذى تعلق به الأولان يسمى حسنًا، وما تعلق به الأخيران يسمى قبيحًا، وما لا يتعلق به شىء منهما لا يسمى حسنا ولا قبيحًا.

وهذا الأخير هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعى، أى: بجعل الله تعالى وخطابه؛ فما أمر به فحسن وما نهى عنه فقبيح. ولو انعكس الأمر فأمر بما نهى عنه أو نهى عما أمر به - لانعكس أمر الحسن والقبح، وصار الحسن قبيحًا والقبيح حسنا.

ولذا جاء النسخ من الحرمة إلى الوجوب، ومن الوجوب إلى الحرمة فليس فى ذات الأفعال، ولا فى صفاتها ولا فى جهاتها ما به يكون استحقاق المدح والذم عاجلا، والثواب والعقاب آجلاً.

بل الأفعال كلها سواسية، وكل ذلك بجعل الشارع وخطابه، فالشارع هو الذى جعل الصلاة والصوم مناطا للثواب، والزنا وشرب الخمر مناطا للعقاب بدون صلاحية واستحقاق لذلك فى ذواتها، أو صفاتها، أو جهاتها. =

.. ..

=وعند المعتزلة، وجميع الحنفية - لا فرق بين ماتريدية وغيرهم - عقلي، أى: لا يتوقف معرفته وأخذه على الشرع، أى: الدليل السمعى والخطاب اللفظى، بل يمكن إدراكه وأخذه من طريق العقل بإدراك ما فى الأفعال من المصالح والمفاسد فاتفق الجميع على أنه عقلى، لكنهم اختلفوا فى استلزامه للحكم فى الفعل، فذهبت المعتزلة إلى أن كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله - تعالى - فلو لم يجئ الشرع بأن لم ترسل الرسل، ولم تنزل الكتب، وأوجد الله الأفعال لوجبت الأحكام على حسب ما فصل، وجاءت به الشريعة الحقة.

ثم إنهم جعلوا هذا الاستلزام عاما لا خاصًّا بفعل دون آخر، ما دام الفعل أدرك جهة المصلحة أو المفسدة، وعلم الحسن أو القبح.

وذهب المتأخرون من الحنفية إلى عدم استلزامهما له فى أى فعل، بل كل ما هنالك أنهما يجعلان الفعل صالحا لاستحقاق الحكم بين الحكيم الذى لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه، قالوا، لأن ما أدرك العقل حسنه راجح، وكذا ما أدرك العقل قبحه، ونقيضها مرجوح.

بمعنى أن صفة الحسن إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مصلحة؛ رجحت جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح.

وصفة القبح إذا قامت بفعل بسبب ما فيه من مفسدة؛ رجحت جانب النهى عنه على جانب النهى عن نقيضه الحسن، عملا فى ذلك بمقتضى الحكمة التى هى صفة كمال لله تعالى.

والحاصل أنه لا حكم عند هؤلاء المحققين إلا من خطاب الله اللفظى فما لم يرسل الله رسولاً، وينزل عليه كتابًا - فليس هناك أمر ولا نهى ولا حكم، مهما أدرك العقل من المصالح أو المفاسد فى الأفعال.

وخلاصة مذهبهم أنهم يقولون: إنه لابد أن يكون الفعل المأمور به قبل أن يؤمر به صالحًا للأمر به، بأن تكون فيه مصلحة تقتضى حسنه، وتجعله صالحًا لأن يكون مناطا للمدح والثواب على الفعل، والذم والعقاب على الترك، ولابد أن يكون الفعل المنهى عنه قبل أن ينهى عنه صالحًا للنهى عنه؛ بأن يكون فيه مفسدة تقتضى قبحه وتجعله صالحًا لأن يكون مناطا للعقاب على الفعل والثواب على الكف عنه؛ هذا ما ذهب إليه المتأخرون.

وذهب المتقدمون منهم كالشيخ أبى منصور ومن تبعه وهم أكثر مشايخ سمرقند، ووافقهم البعض فيما ذهبوا إليه كالإمام فخر الإسلام وصدر الشريعة أقول: ذهب هؤلاء إلى موافقة المعتزلة فى استلزام إدراك الحسن والقبح الحكم قبل مجيء الشرع.

لكن موافقتهم للمعتزلة لا فى جميع الأحكام، بل فى البعض فقالوا: إن العقل قد يستقل فى إدراك بعض أحكامه تعالى، وذلك كوجوب الإيمان وحرمة الكفر.

لم يلق هؤلاء المتقدمون القول على عواهنه فيما ذهبوا إليه، بل كان لهم عضدا فى ذلك من كلام إمامهم.

.. ..

=إذ استندوا فى ذلك إلى ما رواه الحاكم فى «المنتقى» عن الإمام الهمام أبى حنيفة - رحمه الله تعالى - أنه قال: «لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه».

ولما روى عنه أيضًا إذ قال: لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم.

وقد علق صاحب «فواتح الرحموت» على الرواية الأولى بقوله: لعل المراد بقول الإمام لا عذر... إلخ الرواية: أى بعد مضى مدة التأمل، فإن التأمل بمنزلة دعوة الرسول فى تنبيه القلب.

وقد نبه صاحب المسلم على أن هذا التوجيه للرواية قد أشار إليه الإمام فخر الإسلام ناقلاً عباراته فى ذلك فقال: حيث قال، أعنى: الإمام: ومعنى قولنا: إنه يكلف بالعقل يريد به: أنه إذا أعانه بالتجربة تولاه وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذورا، وإن لم تبلغه الدعوة على نحو ما قال أبو حنيفة فى السفيه: إذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة، فلابد أن يزداد رشدًا، ثم قال: وليس على الحد فى هذا الباب دليل قاطع.

وقال فى شرح أصوله: لأن إدراك مدة التأمل فى حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة، وقال أيضًا فى الشرح: لا عذر له بعد الإمهال إلا فى ابتداء العقل.

وفرع على هذا التوجيه أن من لم تبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئًا من الكفر والإيمان فى ابتداء العقل - كان معذورًا؛ لأنه لم تمض عليه مدة التأمل - ولو اعتقد الكفر لم يكن معذورًا؛ لأن اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على أنه ترك الإيمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل؛ وإنه تأمل فاختار الكفر.

هذا هو مذهب المتقدمين من الحنفية فى تلك المسألة، وما استندوا إليه من أقوال إمامهم.

ولنرجع مرة أخرى إلى المتأخرين، لنتعرف رأيهم فى أقوال إمامهم، وكيف انتحوا ناحية مخالفة لظاهر تصاريحه.

فنقول: إن ابن عين الدولة نقل عن المتأخرين رأيهم فى رواية «لا عذر» لأبى حنيفة بما حاصله أنها فى شأن ما بعد البعثة.

إذ قال أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول بعدم وجوب شىء، أو تحريم شىء، وحكموا بأن المراد من رواية «ألا عذر لأحد فى الجهل بخالقه...» إلخ الرواية وبعد البعثة.

هذا رأيهم بالنسبة إلى تلك الرواية، ولا شك أن هذا الحمل لا يمكن بالنسبة لرواية: «ولو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»، بل إن تلك الرواية تكاد تجعل الحمل فى الرواية الأولى على ما بعد البعثة بعيدا عما أراده أبو حنيفة منها.

وقد حاول البعض الإجابة عن تلك بما هو جدير بالاعتبار، لولا أن ظاهر اللفظ لا يعطيه إذ قال ذلك المجيب: إن المراد بالوجوب فى تلك الرواية: الوجوب العرفى، بمعنى الذى هو أوله هذا، على أنى لا أرى موجبا لتحمل أجوبة لا تكاد تنفع تبريرا لما ذهبوا إليه فى تلك المسألة؛ إذ ما المانع من مخالفة رأى إمامهم فى تلك المسألة إذا كان ذلك ما ذهب إليه، ولكننا نعود فنقول هذا ما وقع منهم. =

.. ..

=يفهم مما تقدم أن النزاع فى مسألة الحسن والقبح، وما جرت إليه من استلزام الحكم وعدم استلزامه يتلخص فى أن هناك أربعة مذاهب:

الأول: مذهب الشيخ أبى الحسن ومن تبعه، وحاصله: أن الحسن والقبح فى الأفعال شرعى؛ وكذا الحكم.

المذهب الثانى: أنهما عقليان، وهما مناطان لتعلق الحكم من الحكيم، فإذا أدركا فى فعل أى فعل كان تعلق الحكم من الله تعالى بذمة العبد بالنسبة إلى ذلك الفعل؛ وهو مذهب المعتزلة.

الثالث: أنهما عقليان، ومناطان لتعلق الحكم من الله تعالى فى ذمة العبد عند إدراكهما فى بعض الأفعال دون البعض؛ وهو مذهب أبى منصور، ومن نحا نحوه من متقدمى الحنفية، إلا أنه لا تجب العقوبة بحسب القبح العقلى؛ كما لا تجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو، بخلاف المعتزلة، بناءً على وجوب العدل عندهم وسيأتى تفصيل مذهبهم فى ذلك إن شاء الله تعالى.

الرابع: أنهما عقليان وليسا موجبين للحكم ولا كاشفين عن تعلقه بذمة العبد، وهو مختار المتأخرين منهم، وقد اختاره الكثير من المتأخرين من غيرهم.

وليس النزاع فى تلك المسألة كما يفهم من كلام الإمام الفخر، من أن العقل علة موجبة للحكم عند المعتزلة، وعند الأشعرية مهدرة لا اعتبار له وعند الحنفية: لا هذا ولا ذاك، بل العقل يوجب أهلية الحكم، وتعلق الحكيم من العليم الخبير؛ لأن جميع المسلمين مجمعون على أنه لا حاكم إلا الله تعالى.

وعلم من التحرير السابق للمذاهب أن جماعة المتأخرين من الحنفية يوافقون الأشاعرة فى أنه لا حكم قبل البعثة لأحد من الرسل، ويخالفونهم فى وجود صفتى حسن وقبح تابعتين؛ لما فى الأفعال من مصلحة أو مفسدة.

ويوافقون المعتزلة فى وجود تينك الصفتين - ويخالفونهم فى استلزامهما حكما فى الأفعال من وجوب وحرمة قبل البعثة، فلا يلزم عندهم من كون الفعل مصلحة أو مفسدة، وحسنا أو قبيحا؛ أن يكون لله فيه حكم قبل البعثة لأحد من الرسل.

بخلاف المتقدمين منهم؛ فإنهم يوافقون المعتزلة فى استلزام ذلك الأحكام فى بعض الأفعال.

هذا وإذا علمنا أن من عدا الأشاعرة من الحنفية عموما، والمعتزلة قائلون بوجوب صلاحية الفعل المأمور به للأمرية قبله، وصلاحية المنهى عنه للنهى عنه، كذلك وأن الأشاعرة قائلون بعدم وجوب شىء من ذلك مما تقدم سابقا - علمنا أن الاختلاف فى تلك المسألة مبنى على الاختلاف فى وجوب مراعاة الحكمة فى جميع الأفعال التى تصدر عن البارى جل شأنه.

أو بعبارة أخرى، علمنا أنه مبنى على أنه هل لابد فى إقدام الفاعل - جل شأنه - على فعل ما من داع غير القدرة والإرادة يرجح جانب الفعل على جانب الترك، أو ليس ذلك بمحتم؟.

فلما قال بالأول المعتزلة والحنفية بنوا على ذلك مسألة التحسين والتقبيح، وقالوا: إن العقل قد يصل إلى إدراك حسن الفعل أو قبحه بإدراك ما فيه من مصلحة أو مفسدة. =

.. ..

=وقالت المعتزلة: إن الأحكام يجب أن تكون طبقا لما أدركه العقل، وبنوا على مسألة التحسين والتقبيح وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب والعقاب، والعوض عن الآلام... إلخ ما قالوا.

ولما قالت الأشاعرة بالثانى لما قام عندهم من الأدلة نفوا عقلية الحسن والقبح.

ورد إشكال انبنى على الخلاف فى تلك المسألة، أو بعبارة أخرى انبنى على موافقة الحنفية للمعتزلة فى العقلية.

وحاصله أنه إذا كان جميع الحنفية والمعتزلة متفقين على التسليم بعقلية الحسن والقبح - صح أن يقال بعدم الفرق بينهما فى شيء من تلك المسألة، أعنى: أنه لا يصح أن يقال من قبل الحنفية بعد استلزام ذلك للحكم فى الكل أو فى البعض.

وبيان ذلك أنه إن أريد بالحكم الخطاب، أعنى: خطاب الله تعالى - فلا خطاب قبل ورود الشرع بالاتفاق، فلا يجيء قول المعتزلة أن الحكم ثابت قبل البعثة تبعًا لما فى الأفعال من المصالح والمفاسد.

وإن أريد كون العقل مناطًا للثواب والعقاب، فبعد تسليم الحنفية بعقلية الحسن والقبح لا يتأتى لهم إنكاره مطلقا بالنسبة لجماعة المتأخرين، وفى البعض بالنسبة للماتريدية.

فلا نزاع بينهما فى الحقيقة إلا فى اللفظ، فمن قال بتعليق الحكم بالفعل قبل الشرع، أعنى: المعتزلة - أراد به المعنى الثانى، ومن نفاه فقد نفاه بالمعنى الأول.

ودفع هذا الإشكال بأن الحكم المختلف فيه بينهما ليس بأحد المعنيين حتى يكون النزاع لفظيا لما زعم المستشكل.

بل المراد به اشتغال ذمة العبد، أعنى: اعتبار الشارع أن فى ذمة العبد الفعل أو الكف جبرا.

ولا شك أن هذا المعنى غير الخطاب، وغير كون الفعل مناطا للثواب.

قسمت المعتزلة الأفعال بحسب ما فيها من الحسن والقبح، أو بعبارة أخرى قسموا الحسن والقبح من حيث إدراكهما إلى ما هو ضرورى، أى: لا يحتاج فى إدراكه إلى نظر، وذلك كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو الذى لا غرض فيه، والكفر وإيلام البرىء.

استشكل مستشكل على كونه إدراك ما ذكر بضرورة العقل، بل على كون الحسن والقبح مما يمكن عقله ولو بالنظر؛ فضلا عن كونه بالضرورة.

وحاصل الإشكال أن الثواب والعقاب فى الآجل المأخوذين فى مفهومى الحسن والقبح لا يتعقلان إلا بعد تعقل الآخرة. فالحسن والقبح لا يدركان إلا بعد ذلك - وأمر الآخرة سمعى لا يستقل العقل بإدراكه، فضلا عن كون الإدراك ضروريا؛ فلا يتأتى الحكم بالثواب والعقاب لذلك التوقف، فلا يدرك الحسن والقبح عقلا؛ فضلا عن كون الإدراك ضروريا.

وأجيب عن ذلك من قبل المعتزلة بأن العدل واجب، فالمجازات واجبة تخفيفا لذلك، ومن المعلوم=

.. ..

=أنها لا تتم فى الدار الدنيا بالمشاهدة؛ لأنا كثيرًا ما نرى المظلوم يموت قبل أن ينصف من ظالمه. والظالم يموت قبل أن يقتص منه؛ فلابد من دار سوى هذه الدار؛ ليقع فيها الجـزاء، تحقيقـا لمعنى العدالة، وذلـك كـاف؛ لأن يحكـم العقـل بـالثواب والعقـاب فيهـا، وإن كـان خصـوص الميعـاد الجسمانى سمعيا.

وحاصل الاعتراض أن الحسن والقبح يتوقف تعقلـه علـى أمـر سمعى، وكـل مـا كـان كذلـك لا يستقل العقـل بإدراكـه؛ فضـلا عـن أن يكـون ضروريـا.

والجواب بمنع صغراه أى: لا يتوقف على أمر سمعى، بل يتوقف على أمر عقلى، أعنى: مطلـق دار الجزاء، والدليل على أنه عقلى أن الفلاسفة مع إنكارهم للحشر قالوا بوجود دار الجزاء.

هذا حاصل رد المعتزلة على هذا الإشكال، وهو بعينه يصلح للرد من جانب الحنفيـة بعـد إغفـال مقدمة وجوب العدل.

ولنرجع إلى إتمام التقسيم، فنقول: ومنه مـا هـو نظـرى، وذلـك كحسـن الصـدق الضـار، وقبـح الكذب النافع؛ فإنهما يفرقان بعد التأمل.

قالوا: ومن الأفعال ما لا يدرك حسنها أو قبحها أصلا، أى: لا بالضرورة ولا بالنظر بل بالسمع، وذلك كحسن الصلاة والصوم، وسائر العبادات، وكقبح صوم أول يوم من شوال؛ فإنه لا سبيل للعقل إلى معرفته، لكن الشارع لما حكم على هذا الوجه علمنا أن بالأول حسـنا ذاتيـا، وبـالآخر قبحا كذلك؛ لما علم من أن الشارع الحكيم لا يصدر عنه فعل إلا وقد لاحظ فيه مـا يدعـو إليـه من مصلحة.

اختلفوا فيما بينهم فى مقتضى الحسن فذهبت الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيهما تقتضيهما.

وذهب بعض من المتأخرين إلى إثبات صفات حقيقيـة توجـب ذلـك مطلقـا فـى الحسـن والقبـح جميعًا، فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته؛ كما ذهبَ إليه من تقدمنا مـن أصحابنـا؛ بـل لمـا فيه من صفة موجبة لأحدهما.

وذهب أبو الحسن من متأخريهم إلى إثبات صفـة فـى القبـح مقتضيـة لقبحـه دون الحسـن؛ إذ لا حاجة به إلى صفة تحسنه، بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة.

وقال الجبائى: ليس حسن الأفعال وقبحها بصفات حقيقية، بل لوجوه اعتبارية، وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار، كما فى لطم اليتيم تأديبا وظلما.

وأما عند الماتريدية، بل جميع الحنفية: فالحسن والقبح يثبت كما هو أعـم مـن أن يكـون لذاتـه أو لصفاته، أو لوجوه واعتبارات.

وعلى ذلك فلا يرد النسخ عليهم؛ لأنه لما جاز أن يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبـارات، فعنـد بطلانها يبطل الحسن ويتغير. =

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ:

قَالُوا: خِطَابُ اللهِ تَعَالَى، كَمَا قَدْ يَرِدُ بِالاقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ - فَقَدْ يَرِدُ أَيْضًا بِجَعْلِ الشَّيْءِ «سَبَبًا»، وَ«شَرْطًا»، وَ«مَانِعًا»، فَلله تَعَالَى فِي الزَّانِي حُكْمَانِ: أَحَدُهُمَا: وُجُوبُ الْحَدِّ عَلَيْهِ، وَالثَّانِي: جَعْلُ الزِّنَا سَبَبًا لِوُجُوبِ الحَدِّ؛ لأَنَّ الزِّنَا لا يُوجِبُ الْحَدَّ بِعَيْنِهِ وَبِذَاتِهِ؛ بَلْ بِجَعْلِ الشَّارِعِ إِيَّاهُ سَبَبًا.

وَلِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ: إِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنْ جَعْلِ الزِّنَا سَبَبًا لِوُجُوبِ الْحَدِّ هُوَ أَنَّهُ قَالَ: «مَتَى رَأَيْتَ إِنسَانًا يَزْنِي، فَاعْلَمْ أَنِّي أَوْجَبْتُ عَلَيْهِ الْحَدَّ» - فَهُوَ حَقٌّ؛ وَلَكِنْ يَرْجِعُ حَاصِلُهُ إِلَى كَوْنِ الزِّنَا مُعَرِّفًا بِحصُولِ الْحُكْمِ. وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ: أَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الزِّنَا «مُؤَثِّرًا» فِي هَذَا الْحُكْمِ - فَهَذَا بَاطِلٌ لِثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ حُكْمَ اللهِ تَعَالَى كَلامُهُ، وَكَلامُهُ قَدِيمٌ، وَالقَدِيمُ لا يُعَلَّلُ بِالْمُحْدَثِ.

الثَّانِي: أَنَّ الشَّرْعَ، لَمَّا جَعَلَ الزِّنَا «مُؤَثِّرًا» فِي وُجُوبِ هَذَا الْحَدِّ - فَبَعْدَ هَذَا الْجَعْلِ: إِمَّا أَنْ تَبْقَى حَقِيقَةُ الزِّنَا كَمَا كَانَتْ قَبْلَ هَذَا الْجَعْلِ، أَوْ لا تَبْقَى: فَإِنْ بَقِيَتْ كَمَا كَانَتْ - وَحقِيقَتُهُ قَبْلَ هَذَا الْجَعْلِ مَا كَانَتْ مُؤَثِّرَةً -: فَبَعْدَ هَذَا الْجَعْلِ وَجَبَ أَلاَّ تَصِيرَ مُؤَثِّرَةً، وَإِنْ لَمْ تَبْقَ تِلْكَ الْحَقِيقَةُ، كَانَ هَذَا إِعْدَامًا لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ وَالشَّيْءُ - بَعْدَ عَدَمِهِ - يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا.

=وأما المعتزلة، أعني: الأوائل منهم القائلين بأنهما لذات الفعل فلا يصح عندهم النسخ، أي لا يتأتى قولهم به، ويرد عليهم بعدم صحة بطلان الحسن.

ينظر الحسن والقبح: لمحمد أحمد، البحر المحيط للزركشي ١٤٣/١، ١٦٨، البرهان لإمام الحرمين ٨٧/١، سلاسل الذهب للزركشي ٩٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٧٦/١، التمهيد للأسنوي ٦١ - ٦٢، نهاية السول له ٨٨/١، زوائد الأصول له ١٩٥، منهاج العقول للبدخشي ٦٧/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ٧، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٥/١ - ١٨٠، المنخول للغزالي ٨، المستصفى له ٥٥/١، حاشية البناني ٦٤/١، الإبهام لابن السبكي ٦١/١، ١٣٨، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٨٧/١ - ٨٨، تخريج الفروع ٢٤٤، حاشية العطار على جمع الجوامع ٧٧/١ - ٨٠، المعتمد لأبي الحسين ٣٢٧/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٧٣/١، نسمات الأسحار لابن عابدين ٤٥، شرح المنار لابن ملك ٣٥، ميزان الأصول للسمرقندي ١٥٠/١ - ١٥١، الكوكب المنير للفتوحي ٩٥.

الثَّالِثُ: الشَّرْعُ إذَا جَعَلَ الزِّنا عِلَّةً: فَإِنْ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ عِنْدَ ذَلِكَ الْجَعْلِ أَمْرٌ أَلْبَتَّةَ - اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: إنَّهُ جَعَلَهُ عِلَّةً لِلْحَدِّ؛ لأَنَّ ذَلِكَ كَذِبٌ، وَالكَذِبُ عَلَى الشَّرْعِ مُحَالٌ.

وَإِنْ صَدَرَ عَنْهُ أَمْرٌ، فَذَلِكَ الأَمْرُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ هُوَ الْحُكْمَ، أَوْ مَا يُوجِبُ الْحُكْمَ، أَوْ لا الْحُكْمَ وَلا مَا يُوجِبُهُ:

فَإِنْ كَانَ الأَوَّلُ: كَانَ الْمُؤَثِّرُ - فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ - هُوَ «الشَّرْعَ»، لا «ذَلِكَ السَّبَبَ».

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ الْمُؤَثِّرُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ - «وَصْفًا حَقِيقِيًّا»؛ وَهَذَا هُوَ قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ فِي الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ، وَسَنُبْطِلُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَإِنْ كَانَ الثَّالِثُ: فَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ الشَّارِعَ، لَمَّا أَثَّرَ فِي شَيْءٍ غَيْرِ الْحُكْمِ، وَغَيْرِ مُسْتَلْزِمٍ لِلْحُكْمِ - لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ الشَّيْءِ تَعَلُّقٌ بِالْحُكْمِ أَصْلاً.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صوابه أن نقول: «لله تعالى في الزاني حكمان؛ أحدهما: إيجاب الحد»؛ فإن الإيجاب هو الحكم لا الوجوب. وإذا عرفت هذا فاعلم: أن الأشاعرة قالوا: لله تعالى في مسألة الزاني حكمان: أحدهما: إيجاب الحد، والثاني: جعل الزنا سببًا للإيجاب، أي: معرفًا؛ ولا إشكال على كلامهم أصلاً.

وأما المصنف، فإنه يستفسر فقال: «ما المراد بكون الزنا[1] سببًا[2] لجعل الله إياه؟:

---

(١) الزنا يُمدُّ ويقصر: مَصْدَرُ زَنَى الرَّجلُ يَزنِي زِنًى وزِنَاء: فَجَرَ، وَزَنَتِ الْمَرأة تزني زِنًى وزِنَاءً: فجَرَتْ.

وَزَانِي مُزَانَاةً وَزِنَاءً، والمرأة تُزَانِي مُزَانَاةً وَزِنَاءً، أي: تُبَاغِي، «وهو بالقصر لغة أَهْلِ الحِجَازِ».

وقال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ بالْقَصْرِ.

ولوقُوع الألف ثالثة قُلِبَتْ يَاءً والنِّسْبَةُ إِلِيهِ زِنَوِيٌّ.

وَبالمدِّ لغة أهلِ «نَجْد» و«بني تميم»، وأنشد: - [البسيط]:

أَمَّا الزِّنَاءُ فَإِنِّي لَسْتُ قَارِبَهُ ... وَالْمَالُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْخَمْرِ نِصْفَانِ

وقال الفرزدق: [الطويل].

أَبَا حَاضِرٍ مَنْ يَزْنِ يُعْرَفْ زِنَاؤُهُ ... وَمَنْ يَشْرَبِ الْخُرطُومَ يُصْبِحِ مُسْكِرًا

والنسبة إليه زِنَائِيٌّ، وزنّاه نسبة إلى الزنا.

وهو ابنُ زِنْيَة بالفتح والكسر، أي ابْنُ زنا.

ومعناه في كل ما تقدم الفجور.

وأما زَنَى الموضع زُنُوًّا فَمَعْنَاهُ: ضَاقَ، وَوِعاء زَنِي، أيْ ضَيِّق. =

إن عَنَيْتَ به: أنه جعله معرِّفًا، ونصبه علامة حتى يتعرف منها تعلق الخطاب القديم - فذلك مسلم. وإن عنيت به: أنه مؤثر في الحكم - فهذا باطل.

وبيانه من وجوه [ثلاثة] (١):

الأول - وهو أقواها -: أن حكم الله تعالى كلامه، وكلامه قديم، والزنا حادث؛ وتعليل القديم بالحادث مُحَال؛ على ما قررناه قبْلُ.

الثاني: أنه لو جعل الله الزنا مؤثرًا في الحكم، وهو إيجَابُ الحد، فعند هذا الجعل: إما أن تبقى حقيقة الزنا كما كانت قبل هذا الجعل، أو ما بقيت: فإن بقيت كما كانت، فيلزم اجتماع النقيضين، وهو مُحَال. وإن لم تبق تلك الحقيقة، كان هذا إعدامًا(٢)، والشيء المعدوم يستحيل أن يكون مؤثِّرًا في وجود الشيء؛ لأن كون المعدوم معطيًا وجود الشيء باطل بالبديهة، وإلا لَجَازَ إِسْنَادُ الزنا إلى قبل ذلك؛ وهو باطل.

=والاسم منه الزَّناءُ بفَتْحِ الزَّاي.

الزِّنَا شَرْعًا: عَرَّفَهُ الشَّافِعيَّة: بأنه إِدْخَالُ مُكَلَف وَاضِحِ الذُّكُورَة، أَوْلَج حَشَفَةَ ذَكَرهُ الأَصْلِي الْمُتَّصِل، أَوْ قَدْرَهَا مِنْه عِنْدَ فَقْدها، فِي قُبُلِ واضح الأنوثة، ولو غَوْرَاء. وعرفه ابن عرفة: بأنه مُغَيب حَشَفة آدمي في فَرْجِ آخر دُوَنِ شُبْهَةٍ حلية عمدًا.

وقيل: وطء مُكَلَّف مسلم فَرْج آدَمِيّ بلا مِلْكَ لَهُ فِيهِ باتِّفَاق تعمُّدًا.

وقيل: إيلاج مُسْلِم مُكَلَّف حَشفَة فِي فَرْجِ آدمي، مُطِيق، عَمْدًا، بلا شُبْهَةٍ.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٣٠٥/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١١٨/١، ونهاية السول للأسنوي ٨٩/١، ومنهاج العقول للبدخشي ١١/١، غاية الوصول للشيخ زكريا ص/١٣، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٧/١، والمستصفى للغزالي ٩٣/١، والإبهاج لابن السبكي ٦٤/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٨/١، تخريج الفروع على الأصول للريحاني ص/٣٥١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٤١/٢، نسمات الأسحار لابن عابدين ص٢٤١، والموافقات للشاطبي ١٨٧/١، الكوكب المنير للفتوحي ص١٣٨.

(١) سقط في «ب».

(٢) قوله في الوجه الثاني: «إنْ لم تبق الحقيقة كما كانت كان ذلك إعدامًا لها» ممنوع؛ لأنَّ الشيء يصدق عليه أنه ما بقي كما كان بأن يعدم، أو بأن يزيد، فلعله ههنا بالزيادة، وهو الواقع عند الخصم، فلا يتم قوله، والشيء بعد عدمه لا يؤثر؛ لأنها عدمت حينئذ من جهة بقائها على ما كانت عليه، لا من جهة هلاكها في نفسها. ينظر النفائس (٢٩٣/١).

الثالث: هو أنه لو قال الشارع: «جعلت الزنا سَبَبًا: فإما أن يكون قد صدر منه ذلك الجعل أَوْ لا: لا سبيل إلى الثانى؛ وإلا لكان ذلك كَذِبًا؛ وهو على الشارع مُحَالٌ.

ولا سبيل إلى الأول؛ لأن الصادر منه: إما الحكم، أو ما يوجب الحكم، أَوْ لا الحكم ولا ما يوجبه؛ الحصر ضرورى بالترديد؛ لأن الصادر منه: إما أن يكون هو الحكم أَوْ لا فإن كان الأول، فهو القسم الثانى، وإلا فهو [٢٦/أ] القسم الثالث؛ لأن التقدير أن الصَّادِرَ منه لا الحكم، ولا ما يوجبه؛ وهو الأمر الثالث.

ثم نقول: إن كان اللازم هو الأمر الأول، وهو نفس الحكم - فطريق التقريب الترديد فيه[(١)]: وذلك بأن نقول: هذا إن كان ثابتًا فى الواقع، أنتج أن الصَّادِرَ من الله هو الْحُكْمُ لا غير؛ وذلك هو المقصود.

وإن لم يكن، انتفى اللازم؛ فينتفى الملزوم؛ وهو المطلوب.

وإن كان اللازم هو الأمر الثانى - وهو أن يكون الصَّادِرُ منه الموجب للحكم -: فهذا باطل؛ وذلك لأنه قول المعتزلة فى قاعدة التحسين والتَّقْبِيحِ العقليين، وسنبطله؛ فاللازم باطل أيضًا.

وإن كان اللازم هو الثالث: فالتقريب الترديد فى اللازم؛ وذلك لأنه إن انتفى اللازمُ ينتفى الملزوم، وإن لم يَنْتَفِ يكون الصادر من الشارع سببًا ليس هو الحكم، ولا مؤثِّرًا فيه؛ فلا تعلق له بالحكم؛ فيستحيل أن يكون ذلك جعلاً للزنا مؤثرًا؛ وذلك هو المطلوب.

واعلم: [أنَّ] فى بعض أقسام الكلام: اللازم من الترديد: أن اللازم مُنْتَفٍ؛ فينتفى الملزوم، والملزوم قول الشارع: جعلت الزنا سببًا للحكم الفلانى؛ فينتفى قَوْلُ الشارع ذلك، ولا يكون الشارع جاعلاً الزنا سببًا لوجوب الرجم؛ إذ لا نعنى بجعل الزنا مجعولاً علة مؤثرة فى الحكم من جهة الشرع - إلا قوله: «جعلت الزنا سببًا [مؤثِّرًا[(٢)]] فى وجوب الرجم».

واعلم: أن الوَجْهَ الثالث المذكور فى «المحصول» هو فى غاية الرِّكَّةِ؛ فكسيناه نحن هذه الصورة: فالمادة للمصنف، والصُّورة لنا، وإنما قَصَدنَا التخلص من تلك الرَّكَاكَةِ؛ لنكتسب قوة.

---

(١) فى «أ»: منه.

(٢) سقط فى «أ».

واعلم: أن تزييف الإمام ضَعِيفٌ:

أما الوجه الأول: فمندفع، وبيانه: أنهم أرادوا بجعل الزنا سَبَبًا: كونَهُ سببًا لتعلُّق الخطاب به، وذات الخطاب قديم، والمتعلق حادث، والتعلق أمر نسبى.

وأما الوجه الثانى: ففاسد؛ لأنه لا يجوز بقاء الحقيقة مع طريان صفة المؤثِّرية، والمنع يتوجه على أحد شقى الترديد.

ووجهه أن نقول: أىَّ شىء تَعْنِى بقولك: «إما أن تبقى الحقيقة كما كانت...» بذاتها فقط، أو بذاتها وعوارضها؟: فإن أردت به الأول، فنختار القسم(١) الأول، ولا يلزم من بقائها بذاتها: [ألا تعرض لها المؤثرية. وإن قلت: بذاتها](٢) وجميع عوارضها الوجودية والعدمية، فنختار القِسْمَ الثانى.

قوله: «إن فى ذلك إعدامًا»:

قلنا: لم تكن المؤثِّرية عَارِضَةً لها، ثم صارت عارضة، ولا يلزم من ذلك إعدام الماهية ولا عدمها.

وأما الثالث: فنقول: الصادر من الشارع المؤثِّرية، فهى غير ذات الأثر، وذات المؤثِّر، وله تعلق بالحكم[٢٦/ب].

لا يقال: لما كان علم الله محيطًا بمفاسد الزنا، وأراد إعدامه - علق بمباشرته عقوبة مخصوصة، وهى الرَّجْمُ والْجَلْدُ، ويعبر عنهما بـ«الحد» على حسب ما يعلم من المناسبة والعقوبة؛ وهذا التعلق أزلى قديم فى علم الله تعالى؛ لكن معرفتنا بذلك، وإعلامنا إيجاب الحد مع الزنا -: يقع محدثًا عند وجودنا بانسياق القدر إلى ذلك فيصل إلينا خِطَابُ الشارع بأنْ: «كل من زنى(٣) أقيموا عليه الحد»؛ فقد حصل ههنا أمران:

أحدهما: تعلق عقوبة الحد بالزنا، وهو المعنىُّ بقولنا: جعل الزنا علة للحد؛ وهذا قديم أزلى.

وثانيهما: وصول هذا الخطاب إلينا، وإلزامنا بإقامة الحد عند صدور الزنا، وهذا

---

(١) فى «ب»: التقسيم.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»: الزنا.

يكون حادثا بالضرورة. فمعنى قولهم: «إن لله تعالى فى الزنا[١] حكمين» هو هذا الذى لخصناه الآن، وهذا ليس فيه إشكال، ومن له فطنة سليمة يعلم أن ما أورده المصنِّف على هذا لا وَجْهَ له. هذا [ما] قاله[٢] المعترض؛ وهو كلام مختل فاسد:

وبيانه: أنه جعل وصول الخطاب إلينا حكمَ الله تعالى؛ وهذا باطل باتفاق العلماء؛ أما عند الأشاعرة: فلأن حكم الله تعالى هو المعنى القائم بالذات القديم، وأما عند المعتزلة: فلأن حكم الله تعالى كلامه المخلوق فى اللوح المحفوظ، أو فى غيره. ونحن نعد ذلك لطالبه على أن لله تعالى حكما حادثًا، وهو الوصول إلينا، ولا سبيل له إلى ذلك، ويلزم من مذهبه أن يكون لله تعالى فى كل واقعة حكمان:

أحدهما: ذلك القديم الأزلى، والثانى: وصوله إلينا. وهو لا يقول بذلك إلا فى الأسباب خاصَّة.

ونقول أيضًا: المراد بالوصول إلينا معرفتنا به؛ على ما هو صريح فى كلامه، ولا شك: أن ذلك عبارة عن غلبة[٣] ظن المجتهد بحكم الله تعالى، وغلبات الظنون فى الواقعة الواحدة مختلفة؛ فيلزم أن تكون غلبات ظنون المجتهدين هى حكم الله تعالى؛ وفيه ما لا يخفى.

وليت شعرى، [أ] يدرج الوصول - الذى هو حكم الله تعالى عنده - تحت أى الأحكام الخمسة؟!

وإن لم يدرجه: فلا حصر؛ بل تصير الأحكام عشرة: خمسة منها حادثة، وخمسة منها قديمة. وهذا كله خبط[٤]، وخروج عن القواعد، واختيار لمذهب باطل[٥] من غير دليل ولا برهان.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ:

الْحُكْمُ قَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِالصِّحَّةِ، وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِالْبُطْلَانِ، وَالصِّحَّةُ قَدْ تُطْلَقُ فى

---

(١) فى «أ»: الزانى.

(٢) فى «أ»: قال.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ» خط.

(٥) فى «أ»: الباطل.

العِبَادَاتِ تَارَةً، وَفِى العُقُودِ أُخْرَى: أَمَّا فِى «العِبَادَاتِ»: فَالمُتَكَلِّمُونَ يُرِيدُونَ بِصِحَّتِهَا: «كَوْنَهَا مُوَافِقَةً لِلشَّرِيعَةِ» سَوَاءٌ وَجَبَ القَضَاءُ أَوْ لَمْ يَجِبْ.

وَالفُقَهَاءُ يُرِيدُونَ بِهَا: «مَا أَسْقَطَ القَضَاءَ»:

فَصَلاةُ مَنْ ظَنَّ أَنَّهُ مُتَطَهِّرٌ - «صَحِيحَةٌ» فِى عُرْفِ المُتَكَلِّمِينَ؛ لأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِلأَمْرِ الْمُتَوجِّهِ عَلَيْهِ، وَالقَضَاءُ وَجَبَ بِأَمْرٍ مُتَجَدِّدٍ، وَ«فَاسِدَةٌ» عِنْدَ الفُقَهَاءِ؛ لأَنَّهَا لا تُسْقِطُ القَضَاءَ.

وَأَمَّا فِى «العُقُودِ» فَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ البَيْعِ «صَحِيحًا»: تَرَتُّبُ أَثَرِهِ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا «الفَاسِدُ»، فَهُوَ: مُرَادِفٌ لِلْبَاطِلِ، عِنْدَ أَصْحَابِنَا.

وَالْحَنَفِيَّةُ جَعَلُوهُ قِسْمًا مُتَوَسِّطًا بَيْنَ الصَّحِيحِ والبَاطِلِ، وَزَعَمُوا: «أَنَّهُ الَّذِى يَكُونُ مُنْعَقِدًا بِأَصْلِهِ، ولا يَكُونُ مَشْرُوعًا بِسَبَبِ وَصْفِهِ»؛ كَعَقْدِ الرِّبَا؛ فَإِنَّهُ «مَشْرُوعٌ» مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ بَيْعٌ، وَ«مَمْنُوعٌ» مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى الزِّيَادَةِ.

وَالكَلامُ - فِى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - مَذْكُورٌ فِى «الخِلافِيَّاتِ»؛ وَلَو ثَبَتَ هَذَا القِسْمُ، لَمْ نُنَاقِشْهُمْ فِى تَخْصِيصِ اسْمِ الفَاسِدِ بِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الحكم قد يكون بالصحة، وقد يكون بالبُطْلان، فلنتكلم فى مفهومات الألفاظ، وبه يتبين أنها متباينة، أو مترادفة، أو الترادف فى البعض؛ فنقول: الصحة[1] تستعمل فى العبادة مرة، وفى المعاملات[2] أخرى، فنقول: هذه العبادة صحيحة، وهذا [٢٧/أ] العِبَادَةُ فاسدة؛ وكذلك نقول: هذا العَقْدُ صَحِيحٌ، وهذا العقد بَاطِلٌ، أو فاسد.

---

(١) ينظر. البحر المحيط للزركشى ٣١٢/١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٢١/١، ونهاية السول للأسنوى ٩٤/١، زوائد الأصول للأسنوى ص/٢٤٦، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ص/١٣، التحصيل من المحصول للأرموى ١٧٨/١، حاشية البنانى ٩٩/١، الإبهاج لابن السبكى ٦٧/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٣٨/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١، المعتمد لأبى الحسين ١٣٨/١، التحرير لابن الهمام ص/٢١٦، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١٢٢/٢، ميزان الأصول للسمرقندى ١٣٩/١، الكوكب المنير للفتوحى ص/١٤٦.

(٢) فى «أ»: العلامات.

أما الصِّحَّةُ المستعملة فى العبادات، فقد اختلف اصْطِلاحُ المتكلمين والفقهاء فى ذلك:

فالمتكلم: يريد بالعبادة الصَّحيحة: أنها موافقة للشريعة، وذلك إذا أمر بشىء، فى وقت، على صفة مخصوصة، فمتى أتى بالمأمور به، على الوَجْهِ الذى أمر به، فى الوقت الذى أمر به - يقال: إنه وافق الأمر؛ فذلك المَأْتِىُّ به صحيح، وإن لم يَأْتِ به على الوجه الأول المشروع، فتارة يتركه مطلقًا - فلا يقال لذلك: صحيح ولا فاسد، وإن أتى به لا على الوصف الذى أمر به - فالمأتى به فاسد؛ فيقال لتلك العبادة: إنها فاسدة.

وأما فى اصطلاح الفقهاء: فالصحيح: ما أسقط القضاء. فعلى هذا: مَنْ أتى بالصلاة على ظَنٍّ أنه متطهر، ثم بَانَ خلافه -: فصلاته صحيحة على اصطلاح المتكلم، فاسدة على اصطلاح الفقهاء؛[وكذلك من لم يجد مَاءً ولا ترابًا، فصلى على حسب حاله، على الوجه الذى أمر به، فى ذلك الوقت - فتلك الصلاة صحيحة على اصطلاح المتكلم، فاسدة على اصطلاح الفقهاء](١).

[وأما فى العقود(٢): فكل عقد ترتب](٣) أثره عليه، على ما عقد لأجله(٤) العقد -

(١) اسقط فى «أ».

(٢) تطلق كلمة العقد فى اللغة على معان كثيرة؛ منها الربط والشد، والتوثيق والقوة، ويجمع كل ذلك معنى الربط. وهو على ما يظهر من كلام أهل اللغة - المعنى الأصلى لكلمة العقد يقال: عقدت الحبل عقدًا أى شددته وقويته. أو جمعت بين طرفية فقويت الاتصال بينهما وأحكمته بالعقد عليهما. ثم استعمل هذا الفعْل، فى الربط المعنوى بين الكلامين أو المتعاهدين، فقيل: عقدت البيع، وعقدت العهد؛ كما استعمل فى كل ما يعقده العاقد، فيلزم به نفسه، ويربطها به، من فعل يأتيه فى المستقبل أو ترك الفعل؛ ومن هذا سمى اليمين عقدًا؛ لأن الحالف يلزم به نفسه أن يفى بما حلف عليه، وسمى الأمان والعهد عقدًا؛ لأنهما طريقان من طرق الإلزام. وكذلك ما يشرطه الإنسان على نفسه فى المستقبل.

وتطلق فى الفقه على معنيين: «أحدهما»: وهو المشهور والشائع، الربط الحاصل بين كلامين، أو ما يقوم مقامهما على وجه يترتب عليه حكم شرعى، بإلزام لأحد الطرفين، أو لكليهما. وكثيرًا ما يطلق العقد ويراد به ما تم الارتباط به بينهما، سواء أكانا كلامين أم كتابتين، أم إشارتين أم فعلين، فيسمى مجموع «بعت كذا بكذا»، «وقبلت ذلك»: عقد بيع.

«ثانيهما» وهو أعم من المعنى الأول - كل تصرف ينشأ عنه حكم شرعى. سواء أكان صادرًا من طرف واحد أم صادرًا من طرفين متقابلين، ويوافق هذا الإطلاق ما جرى عليه فقهاء الحنفية فى باب تعليق العقود بالشروط، واقترانها بها وإضافتها إلى الزمن المستقبل.

(٣) بدل ما بين المعقوفين فى «أ»: وأما المعقود، فكل عقد ترتب أثره عليه فيه، فهو الصحيح، وإن كان بيعًا أو إجارة أو غير ذلك.

(٤) فى «أ»: ما عقد عليه لأجل.

فذلك هو الصحيح، فإن لم يترتب أثره عليه - فهو الفاسد[١]. و«الباطل» و«الفاسد» لفظان مترادفان عندنا، وأما أصحاب أبي حنيفة، فقد جعلوهما من الألفاظ المتباينة؛ لأنهم جعلوا «الفاسد» قسمًا ثالثًا متوسطًا بين «الصحيح» «والباطل»؛ فقالوا: العقد إما أن يكون مشروعًا بأصله ووصفه؛ ونظائرُهُ كثيرة، أو مشروعًا بأصله دون وصفه؛ كالعقود الربوية[٢]؛ فإنه إذا باع درهمًا بدرهمين، فهذا العقد من حيث إنه صَادَفَ

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣١٤/١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٢٢/١، نهاية السول للأسنوي ٩٦/١، زوائد الأصول له ص٢٤٥، منهاج العقول للبدخشي ٧٦/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص١٣، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٨/١، المستصفى للغزالي ٩٤/١، حاشية البناني ١٠٥/١، الإبهاج لابن السبكي ٦٧/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٣٨/١، حاشية العطار على جمع الجوامع ١١٧/١، والمعتمد لأبي الحسين ١٤٦/١، التحرير لابن الهمام ص٢١٦، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٢٢/٢، ميزان الأصول للسمرقندي ١٤١/١، الكوكب المنير للفتوحي ص١٤٦.

(٢) قال صاحب «المصباح» الربا: الفَضْلُ والزيادة، وهو مقصور على الأشْهَرِ، ويثنَّى فيقال: رِبَوَان بالواو على الأصل، وقد يقال: رِبَيَان على التخفيف، وينسب إليه على لفظه، فيقال: رِبَوِيٌّ؛ قاله أبو عبيد وغيره. وزاد المطرزي فقال: الفتح في النسبة خطأ.

ورَبَا الشيء ويَرْبُو إذا زاد ونما، وأربى الرَّجُلُ بالألف دخل في الرِّبَا، وأربى على الخمسين زاد عليها».

وفي «اللسان»: ربا الشيء يَرْبُو رُبُوًّا ورِبَاءً: زاد ونما، وأربيته: نميته.

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾، ومنه: أخذ الربا الحرام. وَأَرْبَى الرَّجُل في الربا: يربي، وقد تكرر ذكره في الحديث. والأصل فيه الزيادة من: ربا المال إذا زاد وارتفع، والاسم: الربا مقصور، وأربى الرجل على الخمسين ونحوها: زاد. وفي حديث الأنصار يوم «أحد»: لَئِنْ أَصَبْنَا مِنْهُمْ يَوْمًا مِثْلَ هَذَا لَنُرْبِيَنَّ عَلَيْهِمْ. أي لنزيدنَّ ولنضاعفنَّ.

وفي حديث الصدقة: «وَتَرْبُو فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ، حَتَّى تكُونَ أَعْظَمَ مِنَ الجبل»، ورَبَا السَّوِيقُ ونحوه رُبُوًّا: صَبَّ عليه الماء فانتفخ، وقوله عز وجل في صفة الأرض: ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ قيل: معناه عظمت وانتفخت.

وقرئ: «وربأت»؛ فمن قرأ ﴿وربت﴾ فهو ربا يربو إذا زاد على أيِّ الجهات زاد.

ومن قرأ: «وربأت» بالهمز، فمعناه: ارتفعت. وسابَّ فلان فلانًا، فأربا عليه في السّباب، إذا زاد عليه. وقوله عز وجل: ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾ أي: أخذة تزيد على الأخذات.

قال الجوهري: أي: زائدة؛ كقولك: أربيت إذا أخذت أكثر مما أعطيت. ينظر: الصحاح ٢٣٥٠/٦، والمغرب ١٨٢، المصباح المنير ٣٣٣/١، والمطلع: (٢٣٩).

واصطلاحًا: عرفه الحنفية بأنه: فَضْلُ مَال خال عن عِوَضٍ، شرط لأحد العاقدين، في معاوضة مَال بمال.

معقودًا عليه، ينعقد العَقْدُ عليه فى الجملة، وهو عند التساوى؛ كما إذا باع دِرْهَمًا بدرهم - مَشْرُوعٌ بأصله - فاسدٌ بِوَصْفِهِ، وهو اشتماله على الزيادة؛ فهذا هو: العقد[الفاسد.

والباطل(١) إذا لم يكن مشروعًا بأصله، وهو الذى لا يقبل

=وعرفه الشافعيةُ بأنه: عَقْدٌ على عِوَضٍ مخصوص، غير معلوم التماثُل فى معيار حالة العقد، أى: مع تأخير فى البَدَلَيْنِ، أو أحدهما.

وعرفه المالكيةُ بأنه: عقد معاوضة على نقد أو طعام مخصوص بجنسه، مع التفاضل، أو مع التأخير مطلقًا وعرفه الحنابلة بأنه: الزِّيَادَةُ فى أشياء مَخْصُوصة.

وقد قَسَّمَ الفقهاء الرِّبَا إلى قسمين، وزاد الشافعية قسمًا ثالثًا:

١ - رِبَا الفَضْل: وهو البَيْعُ مع زيادة أحد العوضين عن الآخر.

٢ - ربا النَّسَاء: وهو البيع؛ لأجل، أو تأخير أحد العوضين عن الآخر.

٣ - ربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما.

ينظر: شرح فتح القدير ٣/٧، تبيين الحقائقُ شرح كنز الحقائق ٨٥/٤، تحفة الفقهاء للسمرقندى ٣١/٢، مغنى المحتاج ٢١/٢، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ١٦١/١، المغنى ١٢٢/٤، مجمع الأنهر ٨٣/٢، كشاف القناع ٢٥١/٣.

(١) البطلان مقابل للصحة، فهو كون الفعل ذى الوجهين وقوعًا غير موافق فى الوقوع للشرع، سواء أكان عبادة أم معاملة عند المتكلمين، وبه قال الفقهاء فى المعاملة، وفى العبادة قالوا: هو عدم الموافقة بحيث لا تسقط القضاء، والخلاف فى معني البطلان كالخلاف فى معنى الصحة؛ والفساد والبطلان لفظان مترادفان عند غير الحنفية، فكل تصرف حصل فيه خلل من جهة الأركان أو الشروط أو الأوصاف اللازمة؛ فإنه يطلق عليه اسم الفاسد والباطل.

فالصلاة الناقصة ركعة أو سجدة، أو بدون قراءة، والصلاة فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها، وصوم يوم العيد وأيام التشريق، كلها باطلة وفاسدة. وبيع المضامين والملاقيح، وبيع الخمر والخنزير، وبيع الصبى غير المأذون، وبيع الربا، والبيع مع الشرط المنهى عنه، يطلق عليها المالكية والشافعية والحنابلة لفظ: الفاسد والباطل، ولا يرتب الشافعيَّة عليها حكما من الأحكام الشرعية التى وصفت لها.

فالشافعية يرون: أن العقود مثلا لها صورة لغة وعرفا من عاقد ومعقود عليه وصيغة، ولها شروط شرعية، فإن وجدت كلها فهو الصحيح، وإن فقد العاقد أو المعقود عليه أو الصيغة، أو ما يقوم مقامها، فلا عقد أصلاً، ولا يحنث إذا حلف لا يبيع، ويسميه الشافعية بيعًا مجازًا، وإن وجدت وقارنها مفسد من عدم شرط ونحوه، فهو عندهم فاسد وباطل، خلافًا للحنفية.

ويوجد عند الشافعية بعض تصرفات مختلة الأركان أو الشروط، ويرتبون عليها بعض الثمرات المقصودة منها، ويطلقون عليها لفظ الفاسد دون الباطل؛ تمييزًا بينها وبين الباطلة التى لا يترتب عليها مقصود أصلاً. =

.. ..

=وذلك كالكتابة على خمر، والوكالة الفاسدة، والحج الفاسد، والخلع الفاسد، والقراض الفاسد، فهذه تصرفات يطلق الشافعية عليها لفظ: الفاسد دون الباطل، ويرتبون عليها بعض الثمرات الشرعية، غير أن هذه الثمرات لم تترتب على تلك التصرفات باعتبار ذاتها، بل لأمر آخر تضمنته، ولجهة أخرى حاصلة معه.

ففى الخلع والكتابة؛ لما تضمناه من التعليق على تسليم البدل، وفى الوكالة والقراض؛ لما فيهما من الإذن بالتصرف للوكيل والعامل. ووجه الفرق بين فاسد الحج وباطله، حيث يمضى فى الفاسد كما يمضى فى الصحيح، ولا يمضى فى الباطل: أن ما به البطلان كالردة يرفع الإحرام، ويحبط أفعال الحج، فيبطل الشروع فيه بخلاف الفاسد، إذ المفسد كالجماع لا يرفع الإحرام بعد أن وقع صحيحًا، ويستمر كذلك فلا يتمكن من التحلل منه إلا بإكمال أعمال الحج الذى شرع فيه.

وهذا الفرق يرجع إلى معنى فقهى، فلا ينفى ما ذهب إليه الشافعية فى الأصول من عدم الفرق بينهما، وهذا المعنى الفقهى هو ما تقرر عند الشافعية من أن التصرف إذا كان له عموم وخصوص، وبطل الخصوص؛ فقد لا يعم العموم.

فالمسائل التى رتب عليها الشافعية أحكامها مع فسادها، من هذا القبيل.

أمّا عند الحنفية: فالفساد مرتبة بين مرتبتى الصحة والبطلان، فالصحة المقابلة للبطلان والفساد هى: موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعًا للشرع؛ بأن تكون العبادة أو المعاملة مستجمعة أركانها وشرائطها منتفية عنها الموانع، غير مطلوبة التفاسخ شرعًا، أى: مشروعة بأصلها ووصفها، ويرتب عليها جميع الثمرات الشرعية المقصودة من شرعيتها.

والفساد: هو موافقة التصرف للشرع من حيث الأركان وشروط الصحة مع المخالفة فى الأوصاف اللازمة، فيكون التصرف مطلوب التفاسخ شرعًا لهذه المخالفة مع صحته من حيث الأصل، وتترتب عليه الأحكام من هذه الحيثية، فالفاسد من التصرفات هو المشروع بأصله دون وصفه، والباطل ما لم يكن مشروعًا لا بأصله ولا بوصفه؛ كالتصرفات الناقصة ركنا أو شرطا من شرائط الصحة؛ كالطهارة فى الصلاة.

فالتصرفات التى نهى عنها لوصفها اللازم، والتى يرى الشافعية بطلانها يروى الحنفية أنها فاسدة فقط، أى: مشروعة بأصلها دون وصفها، ويرتبون عليها أحكام التصرف الصحيح.

أما المالكية: فقد توسطوا بين القولين: قول الشافعية، وقول الحنفية، و لم يفرقوا بين الفاسد والباطل فى التسمية، ولكنهم قالوا: البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك.

وقد يطلق لفظ الصحة والفساد والبطلان على التصرف باعتبار إيصاله إلى المقصود الأخروى منه وعدمه، فيقال: هذا عمل صحيح إذا كان موافقا لأمر الشارع، بحيث يرجى به الثواب فى الآخرة، وهو ظاهر فى العبادة، وفى الأمر العادى يكون فيما نوى به امتثال أمر الشارع، وقصد به مقتضى الأمر والنهى، وكذلك المباح له إذا عمله من حيث إن الشارع أباحه له، لا من=

العقد][1]، ولا يفيد المِلْكَ بوجه مَّا؛ كبيع الخَمْرِ والخنزير؛ فالمعقود عليه لا يقبل العقد أَصْلاً.

فالحاصل: أن الْمَحِلَّ المعقود: إن لم يكن قَابِلاً للملك أصلاً، فذلك العقد الوارد عليه يسمى بـ«الباطل».

فإن كان المحلُّ قابلاً مستجمعًا لجملة الشرائط المعتبرة فى مثله - فهو الصَّحِيحُ، وإلا فهو الفاسد. فلابد وأن يكون الصَّحِيحُ صادف محلاًّ قابلاً، وكذلك الفاسد، بخلاف الباطل؛ وعلى هذا: ينبغى أن يترك لفظ المصنف؛ فإنه لا يكفى فى انعقاده بأصله أن يكون بيعًا؛ لوجود هذا القَدْرِ فى الباطل أيضًا؛ بل لابد أن يكون بيعًا[2] صادف محلاًّ قابلاً فى الجملة.

=حيث قصده مجرد حظه فى الانتفاع غافلاً عن أصل التشريع والامتثال.

كما يقال: هذا عمل باطل إذا لم يرج له الثواب فى الآخرة، فتكون العبادة باطلة بهذا الإطلاق، وإن كانت صحيحة باعتبار توصيلها إلى المقصود الدنيوى منها كالزكاة المتبوعة بالمن والأذى، يقول الله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس﴾ الآية. فقد دلت الآية الكريمة على أن الزكاة كالعدم فى الآخرة؛ لأنها كتراب على حجر صلد أصابه وابل فلم يترك له أثرا، وهو باعتبار الآخرة؛ كما تكون العادة باطلة بهذا الإطلاق، إن لم يترتب عليها ثواب أخروى، سواء أكانت صحيحة بالإطلاق الأول أم لا، والباطل بالإطلاقين.

التصرفات الفاقدة للركن أو شرط الصحة، والصحيح بالإطلاق الأول وهو باطل بالثانى: العبادات، والعقود المستجمعة لأركانها وشرائطها، والتى يكون الباعث عليها مجرد الهوى، ونيل الحظ الدنيوى؛ إذ موافقتها للإذن الشرعى إنما حصل بمجرد الاتفاق، لا بقصد امتثال أمر الشارع، فمن حيث توصيلها للمصلحة والمقصود الدنيوى منها كانت صحيحة. ولما كانت جهة الامتثال معدومة منها، فلا يترتب عليها ثواب أخروى جعلت باطلة من هذا الوجه.

وهذه النظرة فى تفسير الصحة والفساد والبطلان نظرة صوفية أخلاقية، يبحث عنها علماء الكلام والأخلاق، ويتعلق بها غرضهم.

أمّا علماء الأصول والفقه، فيطلقون هذه الألفاظ على التصرفات باعتبار إيصالها إلى المقصود الدنيوى منها والذى سبق بيانه. ولا ينظرون إلى المعنى الثانى.

وقد جرى الكمال فى العبادات على ما جرى عليه علماء الكلام من القول ببطلانها إن نهى عنها تحريمًا؛ إذ تخلو عن الثواب فتبطل، خلافًا للحنفية فى هذا.

ينظر كلام شيخنا عبد المجيد محمد فتح الله، فى «أثر النهى فى العبادات والمعاملات».

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: بيعيًا.

وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أن التقسيم رباعى؛ وبيانه أن نقول:

العقد [٢٧/ب]: إما أن يكون صحيحًا بأصله ووصفه على التفسير المذكور، أَوْ لا يكون صحيحًا لا بأصله ولا بوصفه، أو يكون صحيحًا بأصله دون وصفه، أو يكون [صحيحًا](١) بوصفه دون أصله:

فهذه منفصلة صادقة جَزْمًا، وصدقُ المنفصلة لا يتوقف على صِدْقِ جميع أجزائها؛ على ما بين فى «علم المنطق».

وبعد ذلك نقول: الصحيح بأصله ووصفه واقع، والفاسد بأصله ووصفه؛ كبيع الْخَمْرِ والخنزير، وإن لم يكن واقعًا فهو ممكن حِسًّا لا شَرْعًا.

وأما الصحيح بأصله، الفَاسِدُ بوصفه، فهو من المسائل المختلف فيها بين الأئمة: ومذهب الشافعى - رضى الله عنه - لا يفيد الملك أَصْلاً.

ومذهب أبى حنيفة: أنه يفيد ملكًا خبيثًا.

وأما الصحيح بوصفه، الباطل بأصله، فذلك داخل فى التقسيم، غير داخل فى الوجود. وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أنه قد حَصَلَ من ذلك إفادة تصور الفاسد، وأما التصديق به، فذلك فى «علم الفقه».

وأما الكلام فى هذه المسألة: فهو مُسْتَقْصًى فى «علم الخلاف».

اعلم: أن بعضهم أَوْرَدَ على هذا التقسيم كلامًا لابد من إيراده، والتنبيه عن الجواب عنه، وعن أمثاله، قبل تقسيم الْحُكْمِ إلى الصحة والبطلان؛ لجزم ما ذكره من ضم الحكم [بالصحة والبطلان] إلى الخمسة؛ فإن الْحُكْمَ بالصحة والبطلان ليس وَاحِدًا من الخمسة.

فإذا قيل: «يوصف أَحَدُ الخمسة بواحد من هذه الأقسام؛ قلنا: الفرق بين [الحكم، وبين صفة](٢) الحكم الشرعى»:

والجواب عنه: أن العقد إذا كان صحيحًا، أبيح للمالك الانتفاع بالمعقود عليه، وإن لم يكن صحيحًا، كان ملكًا حرامًا؛ فعاد ذلك إلى أحد الأحكام الخمسة.

ثم نقول: قد يكون فى الشىء وجوه من التقسيم، ولا يلزم من صحة بعضها فَسَادُ الباقى، أو عدم الحصر؛ ألا ترى أنك تقول: الإنسان إما كاتب أَوْ لا كاتب، وكذلك إما عالم أو لا عالم، وكذلك نقول: الإنسان إما بصير أَوْ لا بصير؟!

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «ب».

فالتقاسيم بأسرها صحيحة، و لم يلزم من صحة بعضها عدم حصر الباقى.

تنبيه: اعلم: أن أَصْحَابَنَا فرقوا بين الكتابة الفاسدة والباطلة، أما الفَاسِدَةُ: فقد يترتب العِتْقُ عليها؛ وذلك ككتابة قيم الطفل على عبده؛ [بخلاف الكتابة الباطلة].

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا البَابِ - البَحْثُ عَنْ قَوْلِنَا فِى الْعِبَادَاتِ: «إِنَّهَا مُجْزِيَةٌ أَمْ لا؟».

وَاعْلَمْ: أَنَّ الْفِعْلَ إِنَّما يُوصَفُ بِكَوْنِهِ مُجْزِيًا - إِذَا كَانَ بِحَيْثُ يُمْكِنُ وُقُوعُهُ بِحَيْثُ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ حُكْمُهُ، وَيُمْكِنُ وُقُوعُهُ بِحَيْثُ لا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ حُكْمُهُ؛ كَالصَّلاةِ، وَالصَّوْمِ، وَالْحَجِّ.

أَمَّا الَّذِى لا يَقَعُ إِلاَّ عَلَى وَجْهٍ وَاحِدٍ؛ كَمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى، وَرَدِّ الوَدِيعَةِ - فَلا يُقَالُ فِيهِ: إِنَّه «مُجْزِئٌ»، أَوْ «غَيْرُ مُجْزِئٍ».

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ، فَنَقُولُ: مَعْنَى كَوْنِ الْفِعْلِ مُجْزِيًا: أَنَّ الإِتْيَانَ بِهِ كَافٍ فِى سُقُوطِ التَّعَبُّدِ بِهِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ لَوْ أَتَى الْمُكَلَّفُ بِهِ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِ الأُمُورِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهِ؛ - مِنْ حَيْثُ وَقَعَ التَّعَبُّدُ بِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَسَّرَ «الإِجْزَاءَ»: بِـ«سُقُوطِ الْقَضَاءِ»؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّهُ، لَوْ أَتَى بِالفِعْلِ، عِنْدَ اخْتِلالِ بَعْضِ شَرَائِطِهِ، ثُمَّ مَاتَ -: لَمْ يَكُنِ الفِعْلُ مُجْزِيًا مَعَ سُقُوطِ الْقَضَاءِ.

وَلأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّما يَجِبُ بِأَمْرٍ مُتَجَدِّدٍ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِى بَيَانُهُ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

وَلأَنَّا نُعَلِّلُ وُجُوبَ الْقَضَاءِ: بِأَنَّ الْفِعْلَ الأَوَّلَ لَمْ يَكُنْ مُجْزِيًا؛ فَوَجَبَ قَضَاؤُهُ، وَالْعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْلُولِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه يقرب من الصحة: الإجزاء؛ فيقال: هذا الفعل مجزئ، وهذا الفعل غير مُجْزِئ، فلابد من تفسير «الإجزاء»؛ فنقدم على تفسيره مقدمة، وهى: أن «الصحة» تطلق فى العبادات قضاء كان أو أداء؛ فيقال: هذه الصلاة المؤداة صحيحة، هذه الصلاة المقضية صحيحة، وتطلق فى الْمُعَامَلات؛ فيقال: هذا العقد صحيح، هذا العقد فاسد [٢٨/أ].

وأما الإجزاء، فلا معنى له فى المعاملات، بل إنما يطلق حيث يتوجه أمر نحو المكلّف، فيأتى بالمأمور به فيقال: هذا الفعل مُجْزِئ، أو هذا الفعل غير مُجْزِئ؛ وكذلك لا يقال

فى العبادات الْمَنْدُوبِ إليها: إنها مُجْزِئة أو غير مجزئة.

نعم: إذا تَعَلَّقَ الخِطَابُ الْمُوجِبُ لأمر على المكلف، وذلك الفعل أمكن وقوعه على وجه يترتب عليه [حُكْمُهُ] وأمكن وقوعه على وجه لا يترتب عليه حكمة؛ كالصوم والصلاة والحج - فإنه يقال فى مثل هذه الصورة: هذا الفعل مجزئ، أو غير مجزئ؛ بخلاف القسم الأول، وذلك كمعرفة الله تعالى، وَرَدِّ الْمَغْصُوب والودائع؛ فإنه لا يمكن وقوعه على وجهين؛ أحدهما: مجزئ، والآخر: غير مجزئ، بل لا يَقَعُ إلا على وَجْهٍ واحد؛ وذلك لأنه إن تعلق العِلْمُ بالله، فهو المعرفة، وإن لم يتعلق، فلا معرفة، بل الجهل بالله، وكذلك نقول: إنْ رَدَّ المغصوب أو المودع، إلى مالكه أو وكيله - برئ من الضمان؛ وإلا بقى ضامنًا كما كان.

ولا كذلك الصلاة؛ فإنه إما ألا يأتى بها، أو يأتى بها كاملة الأركَانِ والشرائط، أو يأتى بها غير كاملة الأركان والشرائط، فالإجزاء وعدم الإجزاء يتصوَّر ههنا؛ وكذلك الصحة تقال[(١)] فى هذه العبادات، وتقال أيضًا فى المعاملات، ولا يقال: «الإجزاء» فيها. فقد تبين معنى قُرْبِ الإجزاء من الصحة، وأنه إنما يقال فى صورة إمكان وقوع الفعل على وجهين.

فإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: معنى [كون] الفعل مجزئًا: أن الإتيان به كَافٍ فى سقوط التعبد به، [معناه: أن الخِطَابَ متعلِّق بفعله على وجه مخصوص، فإذا أتى به على الوَجْهِ المخصوص - انقطع عنه تعلق الخطاب؛ وإنما يكون إتيانه به على الوَجْهِ المخصوص كافيًا فى سقوط التعبد به]: أن لو أتى به مستجمعًا لشرائطه وأركانه كلها، وبالجمْلَةِ: بجميع الأمور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به، ولابد من [هذا][(٢)] القيد، بل يجب أن يكون آتيًا بالمأمور به، على الوجه المأمور به، من حيث أمر به؛ حتى لو صدر منه الفعل لا من [هذه][(٣)] الجهة المعينة - لم يكن ممتثلاً للأمر. ومنهم من فسر الإجزاء بسقوط القضاء، وهو باطل؛ لوجوه ثلاثة:

الأول: أنه لو أتى بالفعل بدون شرط من شرائطه، ثم مات - لم يكن الفعل مجزئًا؛ لما بينا أن الفعل إنما يكون مجزئًا إذا أتى به مستجمعًا للشرائط، وهذا الفعل ليس كذلك؛ فلا إجزاء ههنا، مع سقوط القضاء؛ لأن وجوب القضاء يعتمد إمكان الإتيان به خارج

---

(١) فى «أ»: يقال.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «ب».

الوقت، وقد فَاتَ عقيب الترك وخروج الوقت؛ فلا يجب القضاء؛ فقد تحقق سقوط القضاء بدون الإجزاء، ولو كان عبارة عنه، استحال ذلك.

والوجه الثانى: هو أن القَضَاءَ يجب بأمر [٢٨/ب] جديد؛[1] على ما سيأتى؛ فلا يكون الإجزاء عبارة عن سقوط القضاء؛ لأنه لو كان عبارة عنه، لكان عَدَمُ الإجزاء عبَارةً عن وجوب القضاء؛ لأن ما كان وجوده عبارة عن وجوده، كان عدمه عبارة عن عدمه قَطْعًا، وإذا كان عدمه عبارة عن عدمه، وعدم الإجزاء ثابت؛ ضرورة كونه لم يَأْتِ بالمأمور مستجمعًا لجميع الأمور المعتبرة[2] فيه - فيلزم منه وُجُوبُ القضاء، فلا يكون القضاء واجبًا بأمر جديد؛ ضرورة كونه من لَوَازِمِ الخِطَابِ؛ وهذا لأن الخِطَابَ الأول اقتضى الإتيان بالشىء مستجمعًا لجميع الأمور المعتبرة فيه؛ فيلزم منه وجوب القضاء، و لم يجزه الفعل؛ لكونه غير مُسْتَجْمِعٍ للشرائط المعتبرة فيه؛ فلم يفعل ما أمر به، على الوجه الذى أمر به؛ فلم يجزه، ولزم من عدم الإجزاء وجوب القضاء على ما قررناه، ولا يكون القضاء واجبًا بأمر جديد؛ وذلك خلاف الحق.

الوجه الثالث: هو أنا نعلل وجوب القضاء؛ بأن الفعل الأول لم يجزه، فنقول: وجب عليه القضاء؛ لأن المأتى به أولاً لم يجزه، ولو كان الإجزاء عبارة عن سقوط القضاء؛ لكان عدم الإجزاء عبارة عن وجوب القضاء؛ لما مَرَّ[3]، ولو كان عبارة عنه، لما استقام قولنا: «وجب القضاء؛ لأن الفعل الأول لم يجزه»؛ لأنه يكون تعليلاً للشىء بنفسه؛ وهو باطل.

واعلم: أنه لو فسر الإجزاء بـ«ما يكون الإتيان به كَافِيًا فى سقوط القضاء» - اندفع الوجه الأول والثانى.

وأما الوجه الثالث: فمعارض بالمثل.

---

(١) قوله: «ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد».
معناه: أن قاعدة الحصر تقتضى ترتيب الوجود على الوجود، والعدم على العدم، فإذا قال عليه السلام: «إِنَّمَا الماء مِنَ المَاءِ» يترتب وجوب الغسل على وجود الماء، وعدم الوجوب على عدم وجود الماء، فيكون عدم القضاء مستفادًا من عدم النص الجديد، لا من الإجزاء، فلا يكون الإجزاء نفس عدم القضاء؛ لأنه لو كان نفسه لأفاده؛ لأن الشىء يفيد نفسه بالضرورة، فلما كانت إفادته من غيره دَلَّ على أنه غيره. ينظر: نفائس الأصول ٣١٧/١.

(٢) فى «أ»: المتعبرة.

(٣) فى حاشية «أ»: من مفهوم المصنف، والصحيح اندفع الوجه الأول والثالث يظهر بالنظر فى التحصيل.

وبيانه: أنا نعلل كون الإتيان كافيًا في سقوط التعبد عنه بالإجزاء، والعِلّة مغايرة لِلْمَعْلُولِ، وإن منع صحة التعليل منعنا أيضًا صحة تعليله.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ:

الْعِبَادَةُ تُوصَفُ: بِـ«الْقَضَاءِ»، و«الأَدَاءِ» و«الإِعَادَةِ»:

فَالْوَاجِبُ: إِذَا أُدِّيَ فِي وَقْتِهِ - سُمِّيَ: «أَدَاءً».

وَإِذَا أُدِّيَ بَعْدَ خُرُوجِ وَقْتِهِ الْمُضَيَّقِ أَوِ الْمُوَسَّعِ - سُمِّيَ: «قَضَاءً».

وَإِنْ فُعِلَ مَرَّةً عَلَى نَوْعٍ مِنَ الْخَلَلِ، ثُمَّ فُعِلَ ثَانِيًا فِي وَقْتِهِ الْمَضْرُوبِ لَهُ - سُمِّيَ: «إِعَادَةً».

فَالإِعَادَةُ: اسْمٌ لِمِثْلِ مَا فُعِلَ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْخَلَلِ.

وَالْقَضَاءُ: اسْمٌ لِفِعْلِ مِثْلِ مَا فَاتَ وَقْتُهُ الْمحدودُ.

الشرح: اعلم: أن العبادة تُوصَفُ بالأداء، والقضاء، والإعادة [1]؛ فلنتكلم عليها كلامًا مفيدًا لتصوراتها، شارحًا لمفهوماتها:

فنقول: الواجب إذا فعل في وقته المحدود شَرْعًا - سمي ذلك الفعل: «أداء»: فقولنا: «فعل الواجب» يخرج [الفعل][2] غير الواجب؛ فإنه لا يقال فيه: أداء.

[وقولنا: «في وقته المحدود شرعًا» [٢٩/أ] يخرج القضاء؛ فالعبادة الواجبة الموقعة في

---

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشي ٣٣٦/١، الأحكام للآمدي ١٠٣/١، التمهيد للأسنوي ٦٣، نهاية السول للأسنوي ١٠٩/١، منهاج العقول للبدخشي ٨٦/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ١٦ - ١٧، التحصيل من المحصول للأرموي ١٧٩/١، المستصفى للغزالي ٩٥/١، حاشية البناني ١٠٨/١، ١١١، الإبهاج لابن السبكي ٧٤/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ١٦٨/١ وما بعدها، تخريج حاشية العطار على جمع الجوامع ١٥٠/١ وما بعدها، التحرير لابن الهمام ٢٤٥، تيسير التحرير لأمير باذشاه ١٩٨/٢، كشف الأسرار للنسفي ٦٤/١، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ٢٣٢/١، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ١٦٠/١، شرح المنار لابن ملك ٣٢ - ٣٣، ميزان الأصول للسمرقندي ١٦٧/١، شرح الكوكب المنير للفتوحي ١١٣، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ١٢٣/٢.

(٢) سقط في «ب».

وقتها المحدود شرعًا تسمى: «مؤدَّاة»، وفعلها فى وقته المحدود: «أداء»][(١)].

وقولنا: «المحدود من جهة الشرع» يخرج ما ليس كذلك.

ولا يرد على هذا: «الأمْرُ» إذا قلنا: إنه على الفور، ثم لم يأتِ به فى أول الوقت؛ فإنه لا يسمى قضاء، فكذلك الأمر بالمعروف ونظائره؛ وذلك لأن[(٢)] قولنا: «المحدود من جهة الشرع» أخرج جميع ذلك؛ فإنا نمنع كون الشرع عين لها وَقْتًا على تفسير نفس[(٣)] الأوقات ههنا؛ فلا يرد شىء منها نَقْضًا.

واعلم: أن النوافل إذا أديت خارج أوقات[(٤)] فرائضها لا يقال: إنها مقضية على هذا الاصطلاح، وللفقهاء اختلاف فى شرعية قضائها.

وإذا فعل الواجب بعد خروج وقت المضيق، أو الموسع - يسمى ذلك الواجب: «مقضيًّا»، وذلك الفعل: «قضاءً». وإن فعل على نوع من الخلل، ثم فعل ثانيًا فى وقته المحدود - سمى ذلك المفعول: «معادًا»، وذلك الفعل: «إعادة». فالإعادة: اسم لفعل مثْل مَا فُعِلَ مَرَّةً على نوع من الْخَلَلِ، إذا وقع فى وقته المحدود، ثم المفعولُ ثانيًا فى وقته المحدود سالمًا عن ذلك الخلل - يسمى: معادًا.

ولا يقال: الأول مشتمل على نوع من الْخَلَلِ، والمعاد سالم عن ذلك الْخَلَلِ؛ فلا يكون مثلاً له؛ لأنا نقول: الْمُمَاثَلَةُ عبارة عن الْمُشَارَكَةِ فى الحقيقة النوعية، وهى ثابتة ههنا؛ فإن الخَلَلَ الواقع فى الصلاة لا يبطل ماهية الصلاة؛ فاندفع الإشْكَالُ.

واعلم: أن ما ذكرناه من الشرح أكثر تَحْرِيرًا من المذكور فى الأَصْلِ، فليفهم على الوجه المذكور فى الشرح.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: ثُمَّ هَهُنَا بَحْثَانِ:

الأَوَّلُ: لَوْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ فِى الْوَاجِبِ الْمُوَسَّعِ - أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَشْتَغِلْ بِهِ، لَمَاتَ -: فَهَهُنَا لَوْ أَخَّرَ عَصَى: فَلَوْ أَخَّرَ وَعَاشَ، ثُمَّ اشْتَغَلَ بِهِ:

قَالَ الْقَاضِى أَبُو بَكْرٍ: هَذَا «قَضَاءٌ»؛ لأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَقْتُهُ بِسَبَبِ غَلَبَةِ الظَّنِّ، وَمَا أَوْقَعَهُ فِيهِ.

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: لأنا.

(٣) فى «أ»: معنى.

(٤) فى «أ»: الأوقات.

وَقَالَ الْغَزَّالِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ -: هَذَا «أَدَاءٌ»؛ لأَنَّهُ لَمَّا انْكَشَفَ خِلافُ مَا ظَنَّ - زَالَ حُكْمُهُ؛ فَصَارَ كَمَا لَوْ عَلِمَ أَنَّهُ يَعِيشُ.

الشرح: اعلم: أن الواجب الموسع؛ كالْحَجِّ مثلاً، قد يصير مضيقًا، بمعنى: أنه يغلب على ظنه: أن لو أخر فعله عن هذا الوقت المعين، لفاته بالموت؛ وذلك: إما بعلامة ظاهرة؛ كمرض يؤذن بذلك، أو عُلُوِّ سن، أو بغير أمارة ظاهرة؛ كضعف قُوًى يجد من نفسه، ويظن ازدياده؛ بحيث يمنعه، أو يفضى به إلى الموت، فلو أخر الفعل عن ذلك الوقت، ثم عاش وأتى به، فلا شك أنه يعصى بالتأخير، والفعل المأتى به بعد ذلك الوقت: هل هو قضاء أو أداء؟:

فيه خلاف بين القاضى منا، والغزالى [٢٩/ب]؛ فالذى ذهب إليه القاضى: أنه قضاء، والذى ذهب إليه الغزالى: أنه أَدَاءٌ.

وَوَجْهُ المذهبين ظاهر؛ وذلك لأن أَحَدَهُمَا ينظر إلى الحال، والآخر إلى المآل، فإن نظرنا إلى الحال، فقد ضاق الوقت، وإن نظرنا إلى المآل، فقد زالت غلبة الظن، والكشف خلاف ذلك؛ فيبقى الأمر على التوسيع.

وتَرْجِيحُ ما قاله الغزالى أنه اعتبار لموجود محقَّق، ولا كذلك الذى اعتبره القاضى؛ فإنه لما بان الأمر بخلافه، فهو اعتبار لأمر غير موجود محقَّق، فالأول أَوْلَى. فقد لاح من هذين [المأخذين][(١)]: أنه يتأتى منع الحكم فى تلك النقوض، فنقول: لا نسلم أنه لا يكون المأتى به بعد الوقت المحدود قضاء؛[(٢)]: وهذا لأنه إن لم يتصور الأداء فى تلك الصورة، فلا قَضَاءَ فيها قَطْعًا.

وإن تصور، نمنع كون المأتى به بعد الوقت المحدود لا يسمى قَضَاء.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الثَّانِي: الْفِعْلُ لا يُسَمَّى «قَضَاءً»، إلاَّ إِذَا وُجِدَ سَبَبُ وُجُوبِ «الأَدَاءِ»، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَبِ «الأَدَاءُ». ثُمَّ «الْقَضَاءُ» عَلَى قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا وَجَبَ «الأَدَاءُ»، فَتَرَكَهُ، وَأَتَى بِمِثْلِهِ خَارِجَ الْوَقْتِ؛ فَكَانَ «قَضَاءً»؛ وَهُوَ كَمَنْ تَرَكَ الصَّلاَةَ عَمْدًا فِي وَقْتِهَا، ثُمَّ أَدَّاهَا خَارِجَ الْوَقْتِ.

وَثَانِيهِمَا: مَا لا يَجِبُ «الأَدَاءُ»، وَهُوَ - أَيْضًا - قِسْمَانِ:

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: ولا يكون قضاء.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْمُكَلَّفُ بِحَيْثُ لا يَصِحُّ مِنْهُ «الأَدَاءُ».

وَالثَّانِى: أَنْ يَصِحَّ مِنْهُ ذَلِكَ:

أَمَّا الَّذِى لا يَصِحُّ مِنْهُ «الأَدَاءُ»:

فَإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ [مِنْهُ] «عَقْلاً»؛ كَالنَّائِمِ وَالْمُغْمَى عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ «عقْلاً» صُدُورُ فِعْلِ الصَّلاةِ مِنْهُ.

وَإِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ ذَلِكَ مِنْهُ «شَرْعًا»؛ كَالْحَائِضِ؛ فَإِنَّهُ لا يَصِحُّ مِنْهَا فِعْلُ الصَّوْمِ؛ لَكِنْ لَمَّا وُجِدَ فِى حَقِّهَا سَبَبُ الْوجُوبِ - وَإِنْ لَمْ يُوجَدِ الْوُجُوبُ - سُمِّىَ الإِتْيَانُ بِذَلِكَ الفِعْلِ خَارِجَ الْوَقْتِ -: «قَضَاءً».

وَأَمَّا الَّذِى يَصِحُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ مِنْهُ؛ إِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْفِعْلُ - فَالْمُقْتَضِى لِسُقُوطِ الوجُوبِ:

قَدْ يَكُونُ مِنْ جِهَتِهِ؛ كَالْمُسَافِرِ؛ فَإِنَّ السَّفَرَ مِنْهُ، وَقَدْ أَسْقَطَ وُجُوبَ الصَّوْمِ.

وَقَدْ يَكُونُ مِنَ اللهِ تَعَالَى؛ كَالْمَرِيضِ؛ فَإِنَّ الْمَرَضَ مِنَ اللهِ، وَقَدْ أَسْقَطَ وُجُوبَ الصَّوْمِ.

فَفِى جَمِيعِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ: اسْمُ «الْقَضَاءِ» إِنَّمَا جَاءَ؛ لأَنَّهُ وُجِدَ سَبَبُ الْوُجُوبِ مُنْفَكًّا عَنِ الْوُجُوبِ، لا لأَنَّهُ وُجِدَ وُجُوبُ الْفِعْلِ؛ كَمَا يَقُولُهُ بَعْضُ مَنْ لا يَعْرِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ؛ لأَنَّ الْمَنْعَ مِنَ التَّرْكِ جُزْءُ مَاهِيَّةِ الوُجُوبِ؛ فَيَسْتَحِيلُ تَحَقُّقُ الْوُجُوبِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا البَحْثَ واضح من الشرح؛ غير أَنَّا نلخص مَضمونه؛ فنقول:

القَضَاءُ يعتمد انعقاد سبب [وجوب] الأداء، ولا يعتمد وجوب الأداء:

أما أنه يعتمد سبب [وجوب] الأداء: فذلك لأن انعقاد سبب وجوب الأداء شَامِلٌ لجميع صور وجوب القضاء، ووجوبُ الأداء غير شامل لجميع صور [وجوب] القضاء، ويلزم من هذا كَوْنُ وجوب القضاء؛ يعتمد انعقاد سَبَبِ وجوب[1] الأداء، لا وجوب الأداء[2]:

---

(١) فى «أ»: وجود.

(٢) فى «أ»: القضاء.

بَيَانُ الأول: أن الأول: أن انعقاد سبب وجوب الأداء شامل لفصلين متقابلين:

أحدهما: ما يوجب عليه الأداء، فتركَهُ وأَتَى بمثله خارج الوقت؛ فكان قضاء.

والثاني: لم يجب الأداء عليه، وعدم وجوب الأداء عليه على قسمين:

أحدهما: ألا يصح منه الأداء، وهو على قسمين:

أحدهما: ألا يصح منه عقلاً؛ كالنائم والمغمى عليه. والثاني: ألا يصح منه شَرْعًا[١]؛ كالحائض.

القسم الثاني: أن يصحّ منه ذلك الفعل، مع أنه لم يجب عليه الفعل؛ كالمسافر، والمريض؛ والسَّفر من جهته، والمرض من الله.

فهذه الصور هي صور[٢] وجوب القضاء، ولا يمكن وجوب القضاء في صورة خارجة عنها، وانعقاد سبب وجوب الأداء شامل لها، [ووجوب الأداء غير شامل لها][٣]، بدليل وجوب [٣٠/أ] القضاء على الحائض؛ أعني: قضاء الصوم، ولا يجب عليها الأداء؛ [لأنه يجب عليها الإفطار، ويحرم الصوم؛ فيستحيل وجوب الأداء عليها][٤]؛ لأن الواجب ممنوع من تركه، فالمنع من الترك جُزْءُ ماهية الوجوب، وتحقق الماهية بدون جزأيها - محال.

وقد اتضح مما ذكرناه أن وُجُوبَ القضاء إنما يعتمد انعقاد سبب وجوب الأداء، لا وجوب الأداء؛ وذلك هو المطلوب؛ وبه يفسد قَوْلُ من قال: وجوب القضاء يعتمد وُجوبَ الأداء.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: التَّقْسِيمُ السَّادِسُ: الْفِعْلُ الَّذِي يَجُوزُ لِلْمُكَلَّفِ الإِتْيَانُ بِهِ:

إِمَّا أَنْ يَكُونَ «عَزِيمَةً» أَوْ «رُخْصَةً»؛ وَذَلِكَ لأَنَّ مَا جَازَ فِعْلُهُ: إِمَّا أَنْ يَجُوزَ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضِي لِلْمَنْعِ، أَوْ لا يَكُونَ كَذَلِكَ:

فَالأَوَّلُ: «الرُّخْصَةُ»، وَالثَّانِي: «الْعَزِيمَةُ».

فَمَا أَبَاحَهُ اللهُ تَعَالَى - فِي الأَصْلِ - مِنَ الأَكْلِ وَالشُّرْبِ لا يُسَمَّى: «رُخْصَةً»، وَيُسَمَّى تَنَاوُلُ الْمَيْتَةِ: «رُخْصَةً»، وَسُقُوطُ رَمَضَانَ عَنِ الْمُسَافِرِ: «رُخْصَةً».

---

(١) في «ب»: شرطًا.

(٢) في «أ»: صورة.

(٣) سقط في «أ».

(٤) سقط في «ب».

ثُمَّ الَّذِى يَجُوزُ فِعْلُهُ مَعَ قِيَامِ الْمُقْتَضِى لِلْمَنْعِ:

قَدْ يَكُونُ وَاجِبًا؛ كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ، والإِفْطَارِ عِنْدَ خَوْفِ الْهَلاكِ مِنَ الْجُوعِ.

وَقَدْ لا يَكُونُ وَاجِبًا؛ كَالإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ فِى السَّفَرِ، وَقَوْلِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عِنْدَ الإِكْرَاهِ.

وَلَمَّا تَكَلَّمْنَا فِى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وأَقْسَامِهِ، فَلْنُبَيِّنْ أَنَّهُ: «ثَابِتٌ بِالْعَقْلِ أَوْ بِالشَّرْعِ؟».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا التقسيم وما قبله فى الأفعال التى هى متعلَّقات الأحكام لا فى الأحكام الشرعية المتعلقة بالأفعال. وكلام المصنف - رضى الله عنه - صريح فى الثانى دون الأول؛ فإنه قال: الفَصْلُ السادس فى تقسيم الأحكام الشرعية، وهو من وجوه.

وإذا عَرَفْتَ ذلك، فاعلم أن المباح الذى هو متعلق الإباحة التى هى أحد الأحكام الخمسة ليس مورد التقسيم ههنا؛ وذلك لاستحالة انقسامه بهذا التفسير إلى الواجب وغيره، بل مورد التقسيم الْمُبَاح بالتفسير الأعم من ذلك، وهو الذى يَجُوزُ الإقدام عليه، وهذا يَتَنَاوَلُ الواجب، والمندوب، والمباح بالتفسير الأول، والمكروه، ولا يخرج عنه إلا المحظور.

ولهذا قال المصنف - رضى الله عنه -: «الفعل الذى يجوز للمكلَّف الإتيان [به][1]: إما أن يكون عزيمة أو رخصة»؛ فجعل مورد التقسيم الفعل الجائز إقدامه عليه، وهو أعم من الأربعة المذكورة.

نقول: ما جاز له فعله: إما أن يكون مع قيام المانع منه، أَوْ لا: فالأول: هو الرخصة، والثانى: هو العزيمة.

واعلم: أن رسم الرخصة بـ«الفعل الذى يجوز [له][2] الإقدام عليه، مع قيام المانع منه»، والعزيمة بـ«الفعل الذى يجوز الإقدام، عليه لا مع قيام المانع منه»، وصاحب هذا التعريف يلتزم إطلاق اسم «الرخصة» على كل ما صدق عليه، وكذلك يلتزم إطْلَاقَ لفظ العزيمة على كل ما صدق اسمه [عليه]، وجميع ما يورد نَقْضًا على التعريف - مندفع بالتزام إطلاق الرخصة على بعضها، والعزيمة على البعض؛ وهذا لأنه لا مُنَاقَشَةَ فى

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

الاصْطِلاحَاتِ أصلاً، ولا [تمامًا: لا اصطلاح الفتاوى][1] الشرعية، ولا الأوضاع اللغوية؛ وهذا واضح غاية الوضوح؛ فلا يرد عليه نَقْض أَصْلاً.

وأما أكل الطيبات، وما يجرى مجراها -: فهو من العزائم على هذا الاصطلاح، ولا يترتب على ذلك مفسدة أصلاً؛ والحدود وما يشاكلها من الرخص على هذا الاصطلاح.

ومن أراد أن يخصص الرَّسْمَيْن بقيد آخر يُخْرِجُ بعض ما دخل فيه بعمومه -: فلا مانع له أصلاً؛ ولكن ذلك اصطلاح آخر؛ فلا يكون إشكالاً على هذا الاصطلاح. وإذا أريد تخصيصه بالواجب والمندوب؛ بحيث يخرج الْمُباح، فيقال: الفعل المطلوب وجوده: إما أن يكون الإقدام عليه مع وجود المانع الخاصِّ، وهو كذا، أَوْ لا مع المانع الخاصِّ، والأول عزيمة، والثانى رخصة.

تنبيه: اعلم: أن الخلل فى الاصطلاحات المصطلح عليها محصور فى قاعدتين:

الأولى: الخلل فى التعريفات الحدية والرسمية، وهو مُفَصَّلٌ فى علم المنطق، ولا تحقق بدونه.

والثانية: أن المصطلح عليه من التصوُّرات يناقض شيئًا من التصديقات الخفية أو المسلَّمة، ونعنى بالمناقضة: أنه لا يمكن الجمع بينهما؛ كما قيل فى التصوُّر: إنه إدراك [ساذج.

وقيل: التصديقات فيها ثلاثة تصورات:][2] تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة؛ وذلك لأن التصور الذى فى ضمن التصديق استحال أن يكون سَاذجًا؛ فلابد من تفسير التصور الساذج بأمر يمكن أن يكون جزءًا من التصديق، أو شَرْطًا له.

فلهذا السبب نقول: الساذج بالقوة دون الفعل، والتصور الساذج على هذا التفسير يمكن أن يكون جُزْءًا من التصديقات، أو شَرْطًا له.

واعلم: أن لفظ صاحب «المنتخب» يشعر بكون مورد تقسيم الرخصة والعزيمة - هو المباح الذى هو أحدُ الأحكام الخمسة بالتفسير الخَاصّ؛ وهو باطل؛ لما ذكرناه.

---

(١) فى «أ»: تاما الاصطلاح.

(٢) سقط فى «ب».

وأما صَاحِبُ «الحاصل»[١]، فإنه قال: الْحُكْمُ لا يثبت إلا لموجِبٍ: فإن كان سليمًا عن المعارض، فهو «العزيمة»؛ كأكثر التكاليف.

وإن كان معارَضًا، فهو «الرخصة»؛ ولا إشكال عليه؛ وهو تصريح بالتزام كل ما يورد نقضًا[٢] على اسم الرخصة والعزيمة.

قال الغزالى[٣]: «العزم عبارة عن القصد المؤكد، والعزيمة فى لسان حملة الشريعة عبارة عما [لَزِمَ] العباد من العبادات بإيجاب الله تعالى.

والرُّخْصَةُ[٤] - فى اللسان -: عبارة عن اليُسْرِ والسهولة، يقال: رَخُصَ السِّعْرُ: إذا سهل شراؤه وتراجع.

وفى الشريعة: عبارة عما وسع المكلَّف فِعْلُهُ بِعُذْرٍ، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم؛ فإن ما لم يوجبه الله تعالى علينا من صوم شوال، وصلاة الضحى -: لا يسمى رخصة.

وأما إبَاحَة الله تعالى فى الأصل لا تسمى رخصة[٥]؛ كالأكل والشرب، ويسمى تناول الميتة: رخصة، وسقوط صَوْم رمضان عن المسافر: رخصة.

وعلى الجملة: فهذا الاسْمُ ينطلقُ حقيقةً ومجازًا، والحقيقة فى الرتبة العُلْيا؛ كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه، وكذلك إباحة شرب الخمر وإتلاف مال [٣١/أ]

---

(١) ينظر الحاصل (١/٢٥٠ - ٢٥١).

(٢) فى «أ»: بعضًا.

(٣) ينظر المستصفى(١/٩٨). البحر المحيط للزركشى ١/٣٢٥ - ٣٢٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/١٢٢، التمهيد للأسنوى ٧٠، نهاية السول له ١/١٢٠، منهاج العقول للبدخشى ١/٩٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٩، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٧٩، حاشية البنانى ١/١١٩ - ١٢٣، الإبهاج لابن السبكى ١/٨١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/١٨٥، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/١٦٢ - ١٦٥، التحرير لابن الهمام ٢٥٨، تيسير التحرير ٢/٢٢٩، كشف الأسرار للنسفى ١/٤٤٧، ٤٦٠، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٢/١٢٨، شرح المنار لابن ملك ٧٠، الوجيز للكرماستى ٣٠، ميزان الأصول للسمرقندى ١/١٥٨ - ١٥٩، الكوكب المنير للفتوحى ١٤٩ - ١٥٠، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢/١٤٦.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدى ١/١١٧، المستصفى ١/٧٣، حاشية البنانى على جمع الجوامع ١/١٧٢، شرح العضد ٢/٦، شرح الكوكب المنير ١/٤٢٣، تيسير التحرير ٢/٢٢٨، فواتح الرحموت ١/١١٣.

(٥) سقط فى «أ».

الغير بسبب الإكراهِ، والمخمصةِ، والغَصُّ باللُّقْمَةِ التى لا يسيغها إلا [بـ] الخَمْر[1] التى معه.

---

(١) الغصة بالضم الشجى والجمع غصص، والغصص بفتحتين مصدر غصصت بطعام بالكسر أغص غصصًا فأنا غاص به وغصّان. المختار صـ٤٩٥.

وأما شربها لإزالة الغصة فقد اتفق الفقهاء إلا ابن عرفة من المالكية على جواز شرب الخمر لمن غصّ بلقمة و لم يستطع ردها، وخاف على نفسه الهلاك من إمساكها، و لم يجد سائغا يسيغها به ولو نجسا إلا الخمر.

واستدل الجمهور بعموم قول الله تعالى: ﴿وقد فصل إليكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾.

وجه الدلالة: أن الله تعالى قصد تحريم جميع ما فصل تحريمه على حال الاختيار، وهو يشمل الخمر وغيرها، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الاضطرار. والمغصوص الذى هذه صفته مضطرا إلى شربها، فيكون مباحا له بالنص: ﴿إلا ما اضطررتم﴾.

قال ابن حزم: وخصص قوم الخمر بالمنع، وهو خطأ، لأنه تخصيص الكتاب بلا برهان.

وقال الإمام النووى فى المجموع: «من غص بلقمة و لم يجد سائلا يسيغها به إلا الخمر فله إساغتها به بلا خلاف، نص عليه الشافعي، واتفق عليه الأصحاب وغيرهم، بل قالوا: يجب عليه ذلك؛ لأن السلامة من الموت بهذه الإساغة قطعية، بخلاف التداوى وشربها للعطش».

واستدل ابن عرفة بعموم نصوص السنة الواردة فى تحريم الخمر، ومنها ما يأتى:

الأول: ما رواه البخارى عن ابن عمر - رضى الله عنهما - أن رسول الله - ﷺ - قال: «من شرب الخمر فى الدنيا ثم لم يتب منها - حرمها فى الآخرة».

الثانى: ما رواه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله أن رجلا من حيشان - وحيشان من اليمن - سأل النبى - ﷺ - عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة، يقال له المزر، فقال: أمسكر هو؟. قال: نعم. فقال: «كل مسكر حرام، إن على الله عهدا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال، قالوا: يارسول الله، وما طينة الخبال؟. قال: عرق أهل النار، أو عصارة أهل النار».

الثالث ما رواه أبو داود، وابن ماجه عن عبد الله بن عمر، أن النبى - ﷺ - قال: «لعن الله الخمر وشاربها وساقيها، وبائعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه»، زاد ابن ماجة «وآكل ثمنها».

وجه الدلالة: أن النبى - ﷺ - أخبر أن شارب الخمر ملعون، وأنه يستحق أن يسقى من طينة الخبال فى الآخرة، إلا أن يتوب و لم يفصل، فدل ذلك على عموم التحريم فى كل الأحوال؛ فاستوت حالة الاضطرار بحالة الاختيار فى التحريم.

ورد على ابن عرفة أن عموم نصوص السنة مخصص بنص الكتاب الدال على إباحة جميع ما فصل الله تحريمه فى حال الاضطرار، و لم يفصل فيما أباحه بين شيء وآخر، فدل ذلك على إباحة الخمر عند الضرورة، والمغصوص الذى هذه صفته مضطر إلى شربها، فيكون شربها مباحا له إحياء لمهجته وإبقاء على حياته؛ لأنه لو لم يشرب لهلك، وقد نهى الله عباده عن قتل=

وأما الْمَجَازُ البعيد عن الحقيقة: فتسمية ما حط عنا من الأَغْلال التى وجبت على من قبلنا فى [الْمِلَلِ](١) المنسوخة: رخصة، وما لم يوجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى: رخصة، وهذا لما أوجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به، حَسُنَ إطلاق اسم الرخصة تجوُّزًا؛ [فإن الإيجاب على غيرنا ليس تضييقًا فى حقنا]، والرخصة فسحة فى مقابلة التضييق. ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة، وبعضها أقرب إلى المجاز، ومنها: القَصْرُ والفِطْرُ فى حق المسافر، وهو جدير بأن يسمى رخصة؛ لأن السبب هو شَهْرُ رمضان، وهو قائم؛ فيدخل المسافر تحت قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة ١٨٥]، وأخرج من العموم بعذر وعسر [٩٤/أ].

وأما التيمم عند عدم الماء: فلا يَحْسُنُ تسميته رخصة؛(٢) لأنه لا يمكن تكليف

=أنفسهم بقوله: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾، وقوله: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾.

وما ذهب إليه الجمهور من جواز شرب الخمر للمغصوص الذى هذه صفته إحياء لمهجته من الهلاك، لأن السلامة من الموت بهذه الإساغة حاصلة يقينا أو ظنا قويا، وهذا ما تؤيده قواعد الشرع العامة من مثل قول الله تعالى: ﴿وما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾.

ينظر: المحلى ٤٢٦/٧، فتح البارى ٢٤/١٠، نيل الأوطار ١٤٤/٨، نصب الراية ٢٦٣/٤.

(١) فى «ب»: الملك.

(٢) الرخصة فى لسان العرب: اليسر، والسهولة، يقال: رخص السعر، إذا تراجع، وسهل الشراء، وفى لسان الشرع: هى الحكم الشرعى السهل المنتقل إليه من حكم شرعى صعب لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلى، وإن معرفة ما نحن فيه تستدعى شرح هذا التعريف، وخير طريق لبيانه ذكر ما ينطبق عليه من الأمثلة.

وغير خافٍ أن الحكم يتنوع إلى وجوب، وحرمة، وإباحة، وندب، وكراهة.

فجزئيات التعريف تتعدد بتعدد أقسام الحكم الذى الرخصة قسم منه.

فمثال الانتقال من الحرمة إلى الوجوب أكل الميتة للضرورة، فإنه يصدق عليه أنه حكم سهل منتقل إليه لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلى، والعذر هو الضرورة، والحكم الأصلى الحرمة، والسبب فيه خبث الميتة، وهو موجود عند أكله للضرورة.

ومثال الانتقال من الوجوب إلى الندب: القصر فى سفر ثلاثة أيام فأكثر، فإنه حكم سهل انتقل إليه لعذر السفر، مع قيام السبب للحكم الأصلى الذى هو وجوب الإتمام، والسبب هو دخول وقت الصلاة؛ لأنه يوجب الصلاة تامة.

ومثال الانتقال من الحظر إلى الإباحة: السلم؛ إذ يصدق عليه أنه حكم سهل انتقل إليه لعذر كذلك، والعذر هو الحاجة إلى ثمن الغلات - مثلاً - قبل إدراكها، والحكم الأصلى الحرمة، وسببه الغرر الذى فى بيع الغائب.

ولرب قائل يقول: إن السلم لا يصدق عليه تعريف الرخصة؛ لأنه لم يتعلق به حرمة أصلاً،=

.. ..

=حتى يتحقق تغير الحكم منها إلى حله، فيجاب بأنه ليس المراد بالتغير المفهوم من الانتقال عنه التغير بالفعل؛ بأن تثبت الصعوبة بالفعل، ثم ينقطع تعلقها إلى السهولة، بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء، لكن على خلاف مقتضى الدليل الشرعي؛ ولذلك يقول البيضاوى: «الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة»، ولا يخفى أن السلم وارد على خلاف الدليل؛ فإنه بيع ما لا يقدر على تسليمه فى الحال، وقد نهى عليه السلام عن أن يبيع الرجل ما ليس عنده؛ فكان حرامًا للعذر بمقتضى عموم الحديث، فثبت مباحًا لعذر، هو حاجة المفلس، مع قيام سبب الحرمة، وهو الغرر، فالتغير فيه بالقوة لا بالفعل، ومثال المنتقل إليه السهل مع كونه مكروهًا خلاف الأولى - الفطر لمسافر لا يجهده الصوم، فإن جهده، فالفطر أولى، فهو حكم سهل انتقل إليه؛ لعذر السفر مع قيام السبب للحكم الأصلى، وهو وجوب الصوم، وسببه رؤية الهلال.

والعزيمة فى اللغة القصد المصمم، قال تعالى: ﴿فنسى ولم نجد له عزمًا﴾، أى قصدًا بليغًا وسمى بعض الرسل أولى العزم؛ لتأكيد قصدهم فى طلب الحق.

وفى الاصطلاح: قيل: هى الحكم المنتقل عنه. وعلى هذا لا تتحقق عزيمة بدون رخصة؛ حيث اعتبر فى تعريف العزيمة الانتقال عن الحكم.

وقيل: هى الحكم ابتداء، وإلى ذلك يشير صاحب «المسلم»، حيث يقول: «والحكم منه رخصة، وهو ما تغير من عسر إلى يسر»، وعزيمة ولها تفسيران (الحكم المتغير عنه)؛ فحينئذ لا تكون عزيمة، إلا حيث تكون رخصة، والثانى: (ما لم يتغير من العسر إلى اليسر، بل حكم ابتداء كذلك)، وعليه فلا تلازم.

ونحن إذا نظرنا إلى انقسام الحكم إلى رخصة، وعزيمة - ومعلوم ما بين القسمين من التباين - نجد أن ما اعتبر فى الرخصة يجب أن ينفى فى العزيمة.

والرخصة - كما علمنا - هى الحكم المنتقل إليه السهل؛ لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلى، فالعزيمة هى الحكم الذى لم ينتقل إليه لسهولة؛ لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلى، وهذا يصدق بما لم ينتقل عنه أصلاً؛ لأن السالبة تصدق بنفى الموضوع، وبما انتقل إليه، لكن لا لسهولته بأن يكون مساويًا، أو أصعب، وبما انتقل إليه لسهولته، لكن لا لعذر، وبما انتقل إليه لسهولته لعذر، لكن لا مع قيام السبب للحكم الأصلى.

فالأول: كوجوب الصلوات الخمس، فإنه لم يتغير أصلاً، ومثال الثانى: حرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته قبله. ومثال الثالث: حل ترك الوضوء لصلاة ثانية لمن لم يحدث بعد حرمته. ومثال الرابع: إباحة ترك ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمته، وسببها قلة المسلمين، ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ، وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا.

وأورد على تعريفى الرخصة، والعزيمة بعدم منع الأول، وجمع الثانى؛ إذ وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض عزيمة، ويصدق عليه تعريف الرخصة دون تعاريف العزيمة؛ وذلك لأنه يصدق مع وجوب ترك الصَّلاَةِ والصوم أن الحكم تغير من صعوبة، وهى وجوب الفعل إلى=

.. ..

=سهولة، وهى وجوب الترك لعذر هو الحيْض مع قيام السبب للحكم الأصلى، والسبب هو دخول الوقت، فيكون تعريف الرخصة غير مانع لصدقه على وجوب ترك ما ذكر ممن ذكر، مع أنه عزيمة، ولا يصدق على وجوب الترك أن الحكم لم يتغير أصلاً، ولا أنه تغير إلى صعوبة، ولا أنه تغير إلى سهولة لا لعذر لأنه تغير إلى سهولة لعذر.

ويجاب بأن وجوب الترك المذكور خارج عن تعريف الرخصة بقولنا: لعذر؛ لأن التغير المذكور لمانع لا لعذر، وداخل فى تعريف العزيمة؛ لأنه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر، بل لمانع، والمعتبر فى تعريف الرخصة العذر لا المانع، بل شرط العذر المأخوذ فى تعريفها ألا يكون مانعًا - فجهة العذر فى الحيض ملغاة حينئذ. وإذ وضح كل من الرخصة والعزيمة، أقول: قد اختلف العلماء فيما يصح الحكم به منهما على التيمم:

فقال بعضهم: إن التيمم عزيمة مطلقًا، سواء كان لفقد الماء حسًّا، أو شرعًا؛ لأن الوجوب لا يجامع الرخصة؛ إذ فى الرخصة تخفيف، وفى الوجوب تشديد، وهما متنافيان، والرخصة على هذا إنما هى فى إسقاط القضاء. وبهذا جزم الشيخ أبو حامد.

وقيل: إنه رخصة مطلقًا، سواء كان الفقد حسيًّا، أو شرعيًّا؛ لتحقق مفهوم الرخصة فيه، فإن فيه انتقالاً من عسر إلى يسر فى الحالتين، غير أن الانتقال فى الفقد الحسى غير ظاهر؛ لعدم وجود المنتقل عنه، وهو الماء، اللهم إلا أن يقال: إن الانتقال فيه من حيث الخطاب المتعلق بوجوب استعمال الماء، وتقدم أن الرخصة هى الحكم المنتقل إليه السهل لما ذكر مع ما ذكر، فوجوب التيمم حكم كذلك، غير أن قيام السبب - للحكم الأصلى الذى هو وجوب استعمال الماء - ظاهر فى الفقد الشرعى؛ إذ سبب وجوب الاستعمال وجود الماء، وهو موجود فيه دون الحسى؛ لعدم وجود الماء؛ إلا أن يقال: السبب غير ما ذكر؛ كدخول الوقت، ولا يظهر.

وأورد عليه إن كان رخصة، والرخصة لا تناط بالمعاصى، فكيف يصح التيمُّم بالتراب المغصوب؟. فأجيب عنه بأن معنى قولهم: الرخص لا تناط بالمعاصى - أنه لا يكون سببها معصية، والتراب ليس سبب التيمم، بل آلته، والسبب فقد الماء، لكن يشكل على هذا الجواب صحة تيمم العاصى بسفره على أصح الوجهين من أنه يصح، وتجب عليه الإعادة.

وقد يقال: إن تيممه حينئذ عزيمة لا رخصة؛ لأنها لا يكون سببها معصية، ولذا قال الشرقاوى: «هو رخصة على المعتمد غالبًا» وجعل ما ذكر محترز القيد، وهو غالبًا، وجعله عزيمة. لا يقال: سبب التيمم المجوز له فقد الماء لا السفر حتى يلزم ما ذكر؛ لأنا نقول: لما كان السفر مظنة للفقد، صار كأنه السبب المجوز للتيمم ولذا لو كان عاصيًا بالإقامة صح تيممه، ولا تجب عليه الإعادة؛ لأن الإقامة ليست مظنة للفقد، حتى تكون كالسبب المجوز للتيمم.

وقيل: إن كان التيمم للفقد الحسى، فعزيمة، وإلا فرخصة، وعليه الغزالى فى «المستصفى»؛ حيث يقول: «أما التيمم عند عدم الماء، فلا يحسن تسميته رخصة؛ لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه، فلا يمكن أن يقال: السبب قائم، مع استحالة التكليف. نعم، تجويز ذلك عند المرض،=

استعمال الماء مع عدمه، ولا يمكن أن يقال: السبب قائم مع استحالة التكليف؛ بخلاف المكره على الكُفْرِ والشرب؛ فإنه قادر على الترك.

نعم: يجوز تسمية ذلك عند المرض، أو الجراحة، أو [بُعْدِ الماء عنه، أو] الحاجة إلى الماء؛ للشرب، أو بيعه بأكثر من ثَمَنِ الْمِثْلِ: رخصة.

واعلم: أن هذا الاصطلاح مخالف للمذكور فى «المحصول» من بعض الوجوه، ولا مُشَاحَّةَ فى الاصطلاح.

* * *

=أو الجراحة، أو بعد الماء عنه، أو بيعه بأكثر من ثمن المثل - رخصة، بل التيمم عند فقد الماء كالإطعام عند فقد الرقبة، وذلك ليس برخصة، بل أوجبت الرقبة فى حالة، والإطعام فى حالة، فلا نقول: السبب قائم عند فقد الرقبة، بل الظهار سبب لوجوب العتق فى حالة، ولوجوب الإطعام فى حالة» وهذا الذى درج عليه الغزالى هو الأوفق، بما هو مقرر من صحة تيمم العاصى بالسفر قبل التوبة، إن فقد الماء حسًّا، ولو كان رخصة لما ترخص؛ لأن الرخص لا يكون سببها معصية، وهذا السفر معصية ومن بطلان تيممه قبل التوبة إن فقد الماء شرعًا، كأن كان به جراحة، فدل هذا على أنه رخصة فى الشرعى دون الحسى.

ويمكن أن يقال: الحق أن التيمم رخصة يجامعها الوجوب، ولا تنافى بينهما؛ لأن الوجوب فيها لموافقة السهولة لغرض النفس، من حيث إن وجوب السهل أخف عليها من الحكم الأصلى الصعب لا ينافيها لما فيه من التسهيل، فإذا لم يجد الماء أصلاً، أو وجده، لكن خاف من استعماله هَلاَكًا أو مرضًا شديدًا يحصل به شين فَاحِشٌ فى عضو ظاهر، وجب عليه أن يتيمم، وكان ذلك أسهل على نفسه، وأخف.

ووجه كونه حقًّا أن تعريف الرخصة منطبق عليه؛ إذ هى الحكم الشرعى السهل المنتقل إليه من حكم صعب لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلى، ولولا العذر، لرجعنا إلى ذلك الحكم، فالعذر هو عَدَمُ الماء حسًّا، أو شرعًا، والحكم السهل هو التيمم، والصعب هو وجوب الوضوء، وهذا حَاصِلٌ مع قيام سبب الوضوء معمولاً به؛ إذ لو بطل، لكان نسخًا للحكم لا ترخيصًا فيه، ولولا العُذْرُ لوجب الوضوء. هذا، والترخيص فى التيمم من جهتين: من جهة الآلة؛ حيث اكتفى فيه بالتراب، وهو أعم بدل الماء، ومن جهة الاقتصار على عضوين بعد وجوب الوضوء فى أربعة أعضاء.

الْفَصْلُ السَّابِعُ
فِى أَنَّ حُسْنَ الأَشْيَاءِ وَقُبْحَهَا لا يَثْبُتُ إِلاَّ بِالشَّرْعِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: «الْحُسْنُ» وَ«الْقُبْحُ» قَدْ يُعْنَى بِهِمَا: كَوْنُ الشَّيْءِ «مُلائِمًا لِلطَّبْعِ» أَوْ «مُنَافِرًا»؛ وَبِهَذَا التَّفْسِيرِ لا نِزَاعَ فِى كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِمَا: كَوْنُ الشَّيْءِ «صِفَةَ كَمَالٍ» أَوْ «صِفَةَ نَقْصٍ»؛ كَقَوْلِنَا: «الْعِلْمُ حَسَنٌ» وَ«الْجَهْلُ قَبِيحٌ»؛ وَلا نِزَاعَ - أَيْضًا - فِى كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ؛ بِهَذَا التَّفْسِيرِ.

وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِى: «كَوْنِ الْفِعْلِ مُتَعَلَّقَ الذَّمِّ عَاجِلاً، وَالْعِقَابِ آجِلاً»: فَعِنْدَنَا: أَنَّ ذَلِكَ لا يَثْبُتُ إِلاَّ بِالشَّرْعِ.

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ: لَيْسَ ذَلِكَ إِلاَّ لِكَوْنِ الْفِعْلِ وَاقِعًا عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ؛ لأَجْلِهِ يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الذَّمَّ.

قَالُوا: وَذَلِكَ الوَجْهُ قَدْ يَسْتَقِلُّ العَقْلُ بِإِدْرَاكِهِ، وَقَدْ لاَ يَسْتَقِلُّ:

أَمَّا الَّذِى يَسْتَقِلُّ: فَقَدْ يَعْلَمُهُ الْعَقْلُ «ضَرُورَةً»؛ كَالعِلْمِ بِحُسْنِ الصِّدْقِ النَّافِعِ، وَقُبْحِ الْكَذِبِ الضَّارِّ، وَقَدْ يَعْلَمُهُ «نَظَرًا»؛ كَالعِلْمِ بِحُسْنِ الصِّدْقِ الضَّارِّ، وَقُبْحِ الْكَذِبِ النَّافِعِ.

وَالَّذِى لا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِمَعْرِفَتِهِ: فَكَحُسْنِ صَوْمِ آخِرِ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ، وَقُبْحِ صَوْمِ الْيَوْمِ الَّذِى بَعْدَهُ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ لا طَرِيقَ لَهُ إِلَى الْعِلْمِ بِذَلِكَ؛ لَكِنَّ الشَّرْعَ لَمَّا وَرَدَ بِهِ، عَلِمْنَا أَنَّهُ لَوْلا اخْتِصَاصُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِمَا لأَجْلِهِ حُسِّنَ وَقُبِّحَ؛ وَإِلاَّ لامْتَنَعَ وُرُودُ الشَّرْعِ بِهِ.

لَنَا: أَنَّ دُخُولَ هَذِهِ الْقَبَائِحِ فِى الوُجُودِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ الاضْطِرَارِ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الاتِّفَاقِ؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَالقَوْلُ بِالْقُبْحِ العَقْلِيِّ بَاطِلٌ:

بَيَانُ الأَوَّلِ: أَنَّ فَاعِلَ الْقَبِيحِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ التَّرْكِ، أَوْ لا يَكُونَ: فَإِنْ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنَ التَّرْكِ، فَقَدْ ثَبَتَ «الاضْطِرَارُ».

وَإِنْ تَمَكَّنَ مِنَ التَّرْكِ: فَإِمَّا أَنْ يَتوقَّفَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ، أَوْ لا يَتَوقَّفَ:

فَإِنْ تَوقَّفَ، فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ، أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، أَوْ لا مِنْهُ وَلا مِنْ غَيْرِهِ:

أَمَّا الْقِسْمُ الأَوَّلُ - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ - فَهُوَ مُحَالٌ؛ لأَنَّ الْكَلامَ فِيهِ كَمَا فِي الأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ.

وأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ الْعَبْدِ -: فَنَقُولُ: عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ، إِمَّا أَنْ يَجِبَ وُقُوعُ الأَثَرِ، أَوْ لا يَجِبَ:

فَإِنْ وَجَبَ: فَقَدْ ثَبَتَ الاضْطِرَارُ؛ لأَنَّ: قَبْلَ وُجُودِ هَذَا الْمُرَجِّحِ - كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ وَعِنْدَ وُجُودِهِ - صَارَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ؛ وَلَيْسَ وُقُوعُ هَذَا الْمُرَجِّحِ بِالْعَبْدِ أَلْبَتَّةَ؛ فَلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ تَمَكُّنٌ فِي شَيْءٍ من الأَحْوَالِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَلا مَعْنَى «لِلاضْطِرَارِ» إِلاَّ ذَلِكَ.

وَإِنْ لَمْ يَجِبْ: فَعِنْدَ حُصُولِ هَذَا الْمُرَجِّحِ - لا يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْفِعْلِ تَارَةً وَعَدَمُهُ أُخْرَى؛ فَتَرَجُّحُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ: إِمَّا أَنْ يَتوقَّفَ عَلَى انْضِمَامِ مُرَجِّحٍ إِلَيْهِ، أَوْ لا يَتوقَّفَ:

فَإِنْ تَوقَّفَ: لَمْ يَكُنِ الْحَاصِلُ قَبْلَ ذَلِكَ مُرَجِّحًا تَامًّا، وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهُ مُرَجِّحًا تَامًّا؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَأَيْضًا: فَالْكَلامُ فِي هَذِهِ الضَّمِيمَةِ كَمَا فِي الأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وأَمَّا إِنْ لَمْ يَتوقَّفْ عَلَى انْضِمَامِ قَيْدٍ إِلَيْهِ: فَمَعَ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ تَارَةً يُوجَدُ الأَثَرُ، وَتَارَةً لا يُوجَدُ، وَلَمْ يَكُنْ رُجْحَانُ جَانِبِ الْوُجُودِ عَلَى جَانِبِ الْعَدَمِ - مَوْقُوفًا عَلَى قَصْدٍ مِنْ جِهَتِهِ، وَلا عَلَى تَرْجِيحٍ أَلْبَتَّةَ، وَإِلاَّ لَعَادَ إِلَى الْقِسْمِ الأَوَّلِ؛ وَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ.

فَحِينَئِذٍ يَكُونُ دُخُولُ الْفِعْلِ فِي الْوُجُودِ «اتِّفَاقِيًّا» لا «اخْتِيَارِيًّا»؛ فَقَدْ ثَبَتَ «الاتِّفَاقُ».

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ - وَهُوَ: أَنْ يَكُونَ حُصُولُ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ لا مِنَ الْعَبْدِ وَلا مِنْ غَيْرِهِ - فَحِينَئِذٍ: يَكُونُ وَاقِعًا لا لِمُؤَثِّرٍ، فَيَكُونُ حُصُولُهُ «اتِّفَاقِيًّا» لا «اخْتِيَارِيًّا».

وَأَمَّا لَوْ قُلْنَا: إِنَّ الْمُتَمَكِّنَ مِنَ الْفِعْلِ مُتَمَكِّنٌ مِنَ التَّرْكِ، لَكِنْ لا يَتَوَقَّفُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ عَلَى مُرَجِّحٍ؛ فَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ «اتِّفَاقِيًّا» - أَيْضًا -؛ لأَنَّ تِلْكَ الْقَادِرِيَّةَ، لَمَّا كَانَتْ نِسْبَتُهَا إِلَى الأَمْرَيْنِ عَلَى السَّوِيَّةِ، ثُمَّ حَصَلَتِ الفَاعِلِيَّةُ فِي أَحَدِ الْوَقْتَيْنِ دُونَ التَّارِكِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ أَلْبَتَّةَ - كَانَ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ مِنْهُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ «اتِّفَاقِيًّا».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المعتزلة ذهبت إلى أنَّ الأفعال الاختيارية منقسمة إلى حسنة وقبيحة:

فنقول: قد يعنى بكون الشيء حسنًا أو قبيحًا: الْمُلاءَمَة الطبيعية والمنافرة الطبيعية، ولا نزاع فى كونهما عقليين بهذا التفسير. وكذلك يقال: العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، ولا نزاع [أيضًا فى كونهما عقليين] بهذا التفسير، وإنما النزاع فى كون الأفعال الاختيارية متعلّق الثواب والعقاب، أو الذم أو المدح؛ عاجلاً وآجلاً: هل يثبت بالشرع أو بالعقل؟!:

فالأشاعرة ذهبت: إلى ثبوتها بالشرع، والمعتزلة ذهبت: إلى ثبوتها بالعقل، وتفصيل المذهبين أن يقال:

ذهبت المعتزلة، والكرامية، (١) والْخَوَارج، (٢) والبَرَاهِمَةُ، والثنوية: إلى أن الأفعال منقسمة إلى حسنة وقبيحة؛ لكن ما يدرك بضرورة العَقْلِ؛ كَحُسْنِ الإيمان وقُبْحِ الكفران، أو بنظره؛ كَحُسْن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، أو بالسمع؛ كحسن العبادات.

---

(١) أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام. قال الشهرستانى: وإنما عددناه من الصفاتية لأنه كان ممن يثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتى عشرة فرقة، وأصولها ست: العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأى إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبَرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين. ينظر الملل والنحل ١٠٨/١.

(٢) وهم سبع فرق: المحكمية (بضم الميم وكسر الكاف المشددة)، والنهيشية، والأزارمة، والنجدات، والأصفرية (بالفاء)، والأباضية، وافترق الأباضية فرقا أربعًا الحفصية، واليزيدية، والحارثية، والقائلون بأن إتيان المأمور به طاعة وإن لم يقصد به وجه الله. والسابعة من الخوارج العجاردة وهم عشر فرق: الميمونية، الحمزية، الشعيبية، الحازمية، الحليفية، الأطرافية، المعلومية، المجهولية، الصلتية، الثعالبة. وتفرق الثعالبة فرقا أربعًا: الأخنسية، المعبدية، الشيبانية، المكرمية.

ينظر نشر الطوالع ٣٨٩ - ٣٩٠.

لكن اختلفوا: فزعمت الأوائل من المعتزلة: أن الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه.

ومنهم من أوجب ذلك؛ [وهم الجبائية(١). ومنهم من فصل، وأوجب ذلك] (٢) فى القبح دون الحسن، ونقل عن الجبائى(٣) هذه.

واعلم: أن [٣١/ب] للمصنف طريقة أُخْرَى فى هذه المسألة ذكرها فى «المعالم»؛ وهى أن الحسن والقبح العقليين ثابتان فى الشَّاهد غَيْرُ ثابتين فى الغائب، وفسر الحسن والقبح باللذةِ والألم، وما يفضى إلى أحدهما، وقد تمسك بأدلة ضعيفة، نبين ضعفها عند ذكرنا أدلة الفريقين.

---

(١) أصحاب أبى على محمد بن عبد الوهاب الجبائى، نسبه إلى جبى من بلاد خوزستان قريبًا من البصرة والأهواز، وكان رأسا فى علم الكلام، ومن معتزلة البصرة وشيخهم، وابنه عبد السلام شيخهم من بعده. وأخذ هذا العلم عن أبى يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصرى. وله فى مذهب الاعتزال مقالات مشهورة. وقيل: إنه خالف أبا الهذيل فى تسع عشرة مسألة. وتوفى الجبائى الكبير سنة ٣٠٣هـ (ابن خلكان).

وقيل: إن له نحوًا من أربعين ألف ورقة فى الكلام. وتفسيره فى مائة جزء (الملطى). وعنه أخذ شيخ أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعرى. وكان فقيهًا ورعًا زاهدًا، ولم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة له، والإقرار له بالتقدم والرياسة كما اتفق له. وكان من حداثة سنة معروفًا بقوة الجدل.

والجبائية أثبتوا إرادةً حادثةً لا فى محل يكون البارى تعالى موصوفًا بها ومريدًا بها، وفناءً لا فى محل إذا أراد أن يفنى العالم، والله تعالى مشارك لهذين الوصفين فى أخص صفاتهما، وهو كونه لا فى محل. وقالوا: الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى محل، وحقيقة الكلام عبارة عن أصوات مقطّعة وحروف منظومة. والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به.

وحكموا أن الله تعالى لا يُرَى فى الآخرة بالأبصار، وبأن العبد خالق لفعله من الخير والشر، وبإثبات المنزلة بين المنزلتين، وبأن أصحابها يخلدون فى النار إذا لم يكونوا قد تابوا.

ونفت الجبائية كرامات الأولياء، وقالوا: إنه يجب على الله تعالى اللطف والأصلح، وأن يكمل عقول الخلق ويهيئ أسبابَ التكلّف إذا كلّفهم. وقالوا: إن الأنبياء معصومون. وهذا مما اتفقوا عليه والبهشمية - أصحاب ابن الْجُبّائى. ينظر الفرق والجماعات ص١٣٣ - ١٣٤.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى أبو على، من أئمة المعتزلة، رئيس علماء الكلام فى عصره، ولد ٢٣٥هـ، إليه نسبة الطائفة الجبائية، له تفسير رد عليه الأشعرى، وله مقالات انفرد بها فى المذهب. توفى سنة ٣٠٣هـ.

ينظر: المقريزى ٢: ٣٤٨، وفيات ١: ٤٨٠، البداية والنهاية ١١: ١٢٥. اللباب ١: ٢٠٨، مفتاح السعادة ٢: ٣٥، الأعلام ٢٥٦/٦.

واعلم: أن إمام الحرمين اختار ما يقرب من هذا؛ فقال: لسنا ننكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب الْمَهَالك، وابتدار المنافع الممكنة؛ على تفاصيل فيها، وَجَحْدُ هذا خروج عن المعقول، ولكن [ذلك فى حق الآدميين، والكلام فى مسألتنا مداره] على ما يقبح [ويحسن] فى حكم الله تعالى، وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يَفُوتُنَا بسببه نَفْع، ولا يرخِّص العقل فى تركه، وما كذلك فمدرك حسْنه وقبحه من عقاب الله (تعالى) إيانا، ومن إحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غَيْبٌ، والأمر كذلك: الحكم بقبح الشىء فى حكم الله وحسنه. ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا إذا تنجز ضرر، أو أمكن نفع؛ بشرط ألا يعزى إلى الله تعالى، ولا يوجب[1] عليه: [أن يعاقب أو يثيب][2].

ومذهب الفلاسفة: أَنْ لا حُسْنَ ولا قبح فى الأفعال الإنسانية عقلاً؛ نص عليه المصنف فى «المطالب»[3].

وأما الدليل المذكور: فواضح غنى عن الشرح، غير أنا نزيده إيضاحًا؛ فنقول:

أحد الأمرين لازم؛ وهو إما كَوْنُ أفعال العباد بأسرها اتفاقية أو اضطرارية:

وإنما كان يلزم بُطْلانُ الحسن والقبح العقليين.

بيان المقام الأول: هو أن رُجْحَانَ فاعلية العبد على تاركيته: إما أن يتوقف على المرجح على الإطلاق، أَوْ لا يتوقف على المرجح على الإطلاق، أو يتوقف عليه، فى بعض الأفعال دون البعض، وإنما كان يلزم أحد الأمرين الأولين.

أما إذا كان الواقع التوقف على الإطلاق[4]: فذلك المرجِّح: إما أن يكون من العبد، أو من غيره، أَوْ لا من واحد منهما؛ الحصر ضرورى: لا جائز أن يكون لا من واحد منهما؛ وذلك ظاهر.

ولا جائز أن يكون من العبد بكل المرجح، ولا بعضه؛ لأنه لو كان ذلك منه: إما كُلاًّ أو بَعْضًا - يلزم التسلسل فى مرجحات فعل العبد؛ وهو باطل.

---

(١) فى «أ»: توجب.

(٢) ينظر البرهان (١/٩١ - ٩٢) (١٢).

(٣) المطالب العالية فى علم الكلام للإمام الرازى وهو مطبوع، وشرحها عبد الرحمن المعروف بجلبى زاده. ينظر كشف الظنون (١٧١٤).

(٤) فى «أ»: الاصطلاح.

بيانه: لزوم التسلسل؛ وذلك لأنا نتكلّم على تَقْدِيرِ كون الفاعلية بَدَلاً عن التاركية، يتوقف على المرجِّح على الإطلاق؛ فيكون توقُّف فاعلية العبد لمرجِّح فعله على ذلك المرجح من العبد؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير؛ فيلزم توقف مرجح فعل العبد على مرجح صادر منه، وذلك المرجح يتوقف على مُرَجِّحٍ آخر صادر منه، كذا[1] الكلام في غيره؛ فلا يصدر من العبد فعل إلا بعد أن تصْدُرَ منه مباشرة مرجِّحات لا نهاية لها؛ وذلك هو التسلسل في المرجحات؛ وهو باطل.

وإذ قد بطل كون المرجِّح كله أو بعضه من العبد، وبطل القسم الثالث -: تعين بالضرورة كون المرجِّح التامِّ من غير العبد، وحينئذ نقول: إمَّا أن يجب الفعل عند وجود ذلك المرجح، أَوْ لا، ولا: سبيل إلى الثاني؛ لوجهين:

أحدهما: هو أنه يلزم من ذلك خلاف التقدير[2]؛ [إذ] يلزم [من] ذلك: أن ما فرضناه مرجحًا تامًّا لا يكون مرجحًا تامًّا؛ هذا خلف.

والثاني: الكلام في التي بوجودها يصير المرجِّح تَامًّا كالكلام في الأصل؛ فيلزم التسلسل؛ وذلك باطل.

فتعين وجوب الفعل عند ذلك المرجح؛ فيلزم كون أفعال العباد اضطرارية؛ وذلك لأن فعل العبد متوقف على مرجح صادر من الغير. وذلك [المرجح][3] تام مستلزم للفعل: فإن وجد ذلك المرجح، وجب الفعل جزمًا، وإلا لا يلزم[4] وجود العلة التامة بدون معلولها؛ [وهو محال][5]. وإن لم يوجد، امتنع الفعل؛ لاستحالة وجود الْمَعْلُولِ بدون علته؛ فالفعل: إما أن يكون واجب الصدور من العبد، أو ممتنع الصدور منه، ولا نعني بالاضطرارية ههنا إلا ذلك.

هذا كله إذا توقف رجْحَانُ الفاعلية على التاركية على المرجِّح على الإطلاق، [فأما إذا][6] لم يتوقف على الإطلاق، فذلك مُحَال. وبتقدير التسليم: يلزم كَوْنُ أفعال العباد بأسرها اتفاقية، وهو الأمر الثاني.

---

(١) في «أ»: كذلك.

(٢) في «أ»: خلافًا لتقدير.

(٣) سقط في «أ».

(٤) في «ب»: وإلا يلزم.

(٥) سقط في «أ».

(٦) في «أ»: فإذا.

وبما ذكرنا يعلم القسم الثالث؛ فصح بما ادعينا أن أحد الأمرين لازم، وهو: إما [أن تكون][(١)] أفعال العباد بأسرها اتفاقية، أو اضطرارية:

بيان المقام الثانى - وهو أنه يلزم من لزوم أحد الأمرين بُطْلانُ الحسن والقبح العقليين -: وذلك لأن المعتزلة إنما يقولون بالحسن والقبح العقليين فى الأفعال الاختيارية التكليفية دون الأفعال الاضطرارية والاتفاقية، والأشاعرة لا يقولون بالحسن والقبح العقليين أَصْلاً، فإذا ثبت كَوْنُ أفعال العباد اتفاقية، أو اضطرارية - يلزم انتفاء الْحُسْنِ والقُبْحِ العقليين فى أفعال العباد؛ لانتفائهما عن الأفعال الاتفاقية والاضطرارية بالاتفاق.

فاعلم: أنه لابد فى كل دليل من رده إلى صورة قياسية؛ لتعلم صِحَّةُ الدليل؛ فإن الصحيح لابد وأن يكون صادق المقدمات، واقعًا على صورة قياسية تكفل [بـ] بيانها صاحب علم المنطق، فلتنظر. وفى هذا الدليل: أما مادته، ففاسدة، وأما صورته، فصحيحة بالقوة؛ لأنه يمكن رَدُّهَا إلى صورة قياسية:

بَيَانُ فَسَادِ المادة: وذلك لأن الدَّليل المذكور يقتضى كَوْنَ أفعال العباد اضطرارية؛ بمعنى: وجوبها لتمام عِلَّتها الصادرة من الغير، [و] وجوب الشيء بشرط غيره لا ينافى إمكانه، وقدرة الغير عليه، وإلا[(٢)] يلزم نفى قدرة الله تعالى؛ وذلك محال.

والاضطرار المانع من التكليف: أن تكون حركته مثل حركة المرتعش، ولم يلزم من الدليل المذكور ذلك؛ ولنذكر موجبة المنع؛ فنقول فى المقام الثانى: ليس لزوم الاضطرار بمعنى الإيجاب لا غير، ولكن لِمَ قلت: إنه يلزم نَفْيُ الحسن والقبح العقليين فى أفعال العباد، وظاهرٌ أنه لا يلزم؟! فسند المنع بما [٣٢/ب] ذكرنا، وهو أنه لا يلزم من وُجُوبِ الشيء بشرط غيره خروجه عن الإمكان الذاتى، وعدم قدرة الغير [عليه]؛ وإلا يلزم نَفْيُ قدرة الله تعالى؛ وذلك محال.

ثم نقول: الدليل المذكور يقتضى كَوْنَ أفعال الله تعالى بأسرها اتفاقية أو اضطرارية؛ وذلك باطل، ولا يدفع ذلك الفرقُ بين أفعال الله، وأفعال العبد؛ لأن أفعال الله صادرة بقدرة قائمة به، وإرادة قائمة به ليست حاصلة [له][(٣)] من الغَيْرِ، ولا كذلك العَبْدُ؛ فإن

---

(١) فى «أ»: كون.

(٢) فى «ب»: لا.

(٣) سقط فى «أ».

إرَادَتَهُ ليست من جهته، بل هي مخلوقة لله تعالى؛ لأن الإيجاب فى فعل الله تعالى لازِمٌ من الدليل المذكور، والفَرْقُ غير دَافِعٍ له؛ فقد تبين ضعف المادة، بل فسادها.

وأما الرد إلى صورة قياسية كاملة، فبيانه هو: أنه يمكن رده إلى قياس استثنائى، وإلى قياس اقترانى حملى:

أما الاقترانى: فبأن يقال: أفعال العباد اضطرارية واتفاقية، ولا شىء من الأفعال الاضطرارية والاتفاقية بحسن ولا قبيح.

وإن شئت قلت ذلك: فكل فعل اضطرارى أو اتفاقى، فهو ليس بحسن ولا قبيح.

معدولة المحمول تنتج الأول: لا شىء من أفعال العباد بحسن ولا قبيح؛ فينتج الثانى[1]: أفعال العباد ليست بحسنة ولا قبيحة؛ وذلك من الشكل الأول.

أما رده إلى الاستثنائى: فبأن نقول: لو كانت أفعال العباد اضطرارية أو اتفاقية - لما كانت حسنة ولا قبيحة عقلاً، لكنها اضطرارية أو اتفاقية؛ فلا حسن ولا قبح فيها عَقْلاً.

بيان الشرطية واضح، واستثنائى المقدم لإنتاج عين التالى أيضًا بيِّن.

واعلم: أن مادة الدليل إذا كانت فاسدة فَسَدَ، الدليل، وصحة الصورة القياسة لا تجبر فساد المادة؛ وهذا لأن المنع المذكور وارد على الدليل؛ سواء كانت صورته القياسية صُورَةَ القياس الاستثنائى، أو الاقترانى.

نعم: ينتقل المنع من مُقَامٍ إلى مُقَام، وقد كفى[2] المنع فى بعض الصور عنه تبديل القياس بآخر، وأما اندفاع المنع، فلا.

صورة أخرى من الاقترانيات الحملية: بيانها: أن نقول: فعل العبد مُمْكِنٌ لذاته قَطْعًا، وكل ممكن لذاته، فله مؤثِّر خارج عنه[3].

أما الصغرى: فصادقة جزمًا؛ وذلك لأنا بَيَّنا فى علم الكلام: أن واجب الوجود لذاته واحد؛ فما عداه ممكن لذاته.

وأما الكبرى: فلأن كل ممكن، فله مؤثِّر؛ لما تبين فى العلوم العقلية: أن كل ممكن

(١) فى «أ»: ويقبح الثانى. .

(٢) فى «أ»: تكفى.

(٣) زاد فى «أ»: يقبح أن فعل العبد له مؤثر خارج عنه.

مفتقر إلى مؤثر فيه؛ وذلك لأنه لما كانت ذاته مستوية بالنسبة[١] إلى الوجود والعدم - استحال أن تقتضى ذاته رجحان الوجود على العدم، أو العكس.

وأما أنه يجب أن يكون المؤثِّر خارجًا عنه؛ وذلك لأنه لو لم يكن خارجًا عنه، يلزم أن يكون: إما نفسه، أو جزءه بالضرورة، وذلك مُحَالٌ؛ لاستحالة كون الشىء مُوجِدًا لنفسه، واستحالة كون جزء الفعل موجِدًا للفعل؛ وإلا يلزم تقدم الشىء على نفسه؛ وذلك محال، أو تقدم جزء الفعل عليه؛ وهو مُحَال أيضًا. فقد صحت الكبرى؛ ينتج: أن فعل العبد له مؤثر خارج عنه؛ فلا يكون ذلك المؤثر فى فعل العبد فعلاً للعبد؛ فيلزم أن يكون فِعْلَ غيرِ العبد؛ وحينئذ نقول: إن وجد ذلك المؤثر التّام، وجب الفعل؛ وإلا امتنع الفعل، فالفعل الصادر منه واجب الصدور من العبد؛ فهو ليس بحسن ولا قبيح عَقْلاً؛ إذ لا اختيار للعبد فى الفعل الواجب الصدور منه، والحسن والقبح فى الأفعال الاختيارية بالاتفاق.

ونعنى بالاختيارية: أن يكون بحالة: إن شاء فعل، وإن شاء ترك، والواجب الصدور من العبد ليس باختيارى على التفسير المذكور.

واعلم: أن هذا الدليل نحن تكلفناه للأشاعرة، وفيه نظر. ولا يقال: ما ذكرتم من القياس الأَوَّل ليس من الاقترانيات المركَّبة من الْحَمْلِيَّات، [بل من الاقترانيات المركبة من المنفصلات؛ لأنا نقول: هذا وهم، بل ذلك من الاقترانيات المركبة من الحمليات][٢]؛ غاية ما فى الباب: أن الْمَحْمُولَ أحد الأمرين: وهو إما الاتفاق أو الاضطرار، وقد تقرر فى علم الْمَنْطِق: أن القضية الحملية قد يكون الْمَحْمُول فيها أمرًا واحدًا، وقد يكون الْمَحْمُول فيها أحد أمرين، وقد غلط فى ذلك صاحب «الكشية»، وتوهم صاحب «كشف الأسرار» [٣] فى «الموجز» فى هذا الموضع، وذكر فى «كشف الأسرار» [٤] ما

---

(١) فى «أ»: النسبة.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) أصول الإمام فخر الإسلام على بن محمد البزدوى الحنفى المتوفى سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة، أوله: الحمد لله خالق النسم ورازق القسم، وهو كتاب عظيم الشان جليل البرهان، محتو على لطائف الاعتبارات بأوجز العبارات، تأبى على الطلبة مرانه، واستعصى على العلماء زمامه، قد انغلقت ألفاظه، وخفيت رموزه وألحاظه، فقام جمع من الفحول بأعباء توضيحه وكشف خبياته وتلميحه، منهم الإمام حسام الدين حسين بن على الصغنافى الحنفى، المتوفى سنة عشر وسبعمائة، وسماه الكافِى، ذكر فى آخره: أنه فرغ من تأليفه فى أواخر جمادى الأولى سنة أربع وسبعمائة، والشيخ الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخارى الحنفى، المتوفى سنة ثلاثين وسبعمائة، وشرحه أعظم الشروح وأكثرها إفادة وبيانا، وسماه كشف الأسرار.

(٤) فى كشف الأسرار ١/١٨٤: «أن المأمور به نوعان، أى: وصف الحسن حسن لمعنى فى نفسه؛=

هو الحق فى ذلك.

واعلم: أنه لا وجه لمنع لزوم التسلسُل؛ بناء على المرجِّح من فعل العبد، والمرجِّحُ من جهته اتفاقى؛ وذلك مانع من لزوم التسلسل؛ فلا ينسب إليه.

واعلم: أن من تأمل الدعوى؛ وهو أنا ندعى لزوم التسلسل على ذَيْنِكَ التقديرين - اتضح له غاية الاتضاح لزومه، وأن لزومه على ذَيْنِكَ التقديرين ضرورىٌّ يقبل المنع.

ولا يقال: «لو كانت الأفعال اضطرارية أو اتفاقية - لما حَسُنَ الثواب والعقاب بدلاً لحسن الأمر والنهى؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك»: لأنا نقول: هذا السؤال وارد فى مسألة خلق الأفعال[1]، والجواب على أصل الأشاعرة: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء:

=أى: اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته، وحسن لمعنى فى غيره، أى: اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره، ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال، سواء كان مكرها أو غير مكره. كالتصديق، وضرب يقبله، أى: يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالإقرار؛ فإنه وصف حسن سقط عنه عند الإكراه.........».

(١) المراد من أفعال العباد المعنى الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الإيجاد والإيقاع، أعنى: ما تشاهده من الحركات والسكنات مثلا، لا المعنى المصدرى الذى هو الإيجاد والإيقاع؛ لأنه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال؛ كما ذهبت إليه مشايخ الحنفية، واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى، وإمام الحرمين من الأشاعرة؛ أو هو أمر اعتبارى عند نفاة الحال، فلا يتعلق به خلق ولا إيجاد، وإلا لزم التسلسل، وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر، وإن كان مجازا من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، إلا أنه كثير الوقوع، فلا يحتاج إلى قرينة. وتنقسم أفعال العباد إلى اختيارية كحركة البطن، وإلى اضطرارية كحركة الارتعاش، وإلى أفعال مباشرة، وإلى أفعال متولدة؛ كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد، ثم إن أفعال العباد منها ما يتعلق بالجوارح، ومنها ما يتعلق بالقلوب، هذا كله بالنسبة للمستيقظ.

وأما أفعال النائم فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم: إنها مقدورة مكتسبة للنائم، والنوم لا يضاد القدرة، وإن كان يضاد العلم وغيره من الإدراكات، وقال بعضهم: إنها غير مقدورة، وأن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم، وبعضهم لا يقطع بكونها مكتسبة، ولا بكونها ضرورية بل كل من الأمرين ممكن وقد استدل القائلون بأن أفعال النائم مقدورة بما يأتى:

«أولا» بأن النائم كان قادرا فى يقظته، وقدرته باقية، والنوم لا ينافيها؛ فوجب استصحاب حكمها.

«ثانيا» بأن النائم إذا تنبه فهو على ما كان عليه فى نومه، ولا يتجدد أمر وراء زوال النوم، وهو قادر بعد الانتباه، وزوال النوم غير موجب للاقتدار، ولا وجوده نافيا للقدرة.

«ثالثا» قد يوجد من النائم، ما لو وجد منه فى حال اليقظة، لكان واقعًا على حسب الداعى والاختيار؛ والنوم وإن نافى القصد فلا ينافى القدرة. =

.. ..

=«رابعا» نجد تفرقة ضرورية بين حركة النائم، وحركة المرتعش، وما ذلك إلا أن حركته مقدورة له، وحركة المرتعش غير مقدورة له.

وقال النافون للقدرة: قولكم: النوم لا ينافى القدرة دعوى كاذبة؛ فإن النائم منفعل محضا متأثر صرفا؛ ولهذا لا يمتنع ممن يؤثر فيه. وقولكم: لم يتجدد له أمر غير زوال النوم غير مسلم به، لأن التجدد: زوال المانع من القدرة، فعاد إلى ما كان عليه، كمن أوثق غيره رباطا، ومنعه من الحركة، فإذا حل رباطه تجدد زوال المانع.

والتحقيق أن حركة النائم ضرورية له غير مكتسبة، وكما فرقنا فى حق المستقيظ بين حركة ارتعاشه وحركة تصفيقه؛ كذلك نجد تفرقة ضرورية بين حركة النائم وحركة المستيقظ.

وعلى كل حال، فالمثبتون للقدرة وهم المعتزلة، وبعض الأشعرية، والنافون لها وهم: أبو إسحاق وغيره، والمتوقفون فى ذلك وهم جمهور الأشعرية، والقاضى أبو بكر، متفقون على أن أفعال النائم غير داخلة تحت التكليف.

أما أفعال الساهى فاختيارية؛ لأنه وإن كان يفعل الفعل مع غفلته وذهوله، فهو إنما يفعله بقدرته؛ إذ لوكان عاجزا لما تأتى منه الفعل، وله إرادة لكنه غافل عنها؛ فالإرادة شىء، والشعور بها شىء آخر.

فالعبد قد يكون له إرادة وهو ذاهل عن شعوره بها؛ لاشتغال محل التصور منه بأمر آخر منعه من الشعور بالإرادة فعملت عملها وهى غير مشعور بها، وإن كان لابد من الشعور عند كل جزء.

ومع كل، فالفعل الاختيارى يستلزم الشعور بالفعل فى الجملة، وأما الشعور به بالتفصيل فلا يستلزمه وأما زائل العقل بجنون أو سكر، فليست أفعاله اضطرارية كأفعال الملجأ، ولا اختيارية بمنزلة أفعال العاقل العالم بما يفعله، بل هى نوع آخر يشبه الاضطرارية، وأفعاله كفعل الحيوان، وفعل الصبى الذى لا تمييز له؛ إذ لكل واحد من هؤلاء داعية إلى الفعل يتصورها، وإرادة يقصد بها، وقدرة ينفذ بها، فهذه أفعال طبيعية، واقعة بالداعى والإرادة والقدرة، وإن كانت الداعية التى فيهم غير داعية العاقل العالم بما يفعله؛ لأنه يتصور ما فى الفعل من الغرض، ثم يريده ويفعله؛ ولهذا لم يكلف أحد من هؤلاء بالفعل؛ فأفعالهم لا تدخل تحت التكليف، وليست كأفعال الملجأ ولا المكره. وهى مضافة إليهم مباشرة، وإلى خالق ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم خلقا.

فهى مفعولة وأفعال لهم. لا خلاف فى أن أفعال العباد الاضطرارية، مخلوقة لله تعالى، ولا فى أن الكلام اللفظى القائم بالنبى ﷺ على تقدير حدوثه مخلوق لله تعالى. أما عند أهل السنة فظاهر، وأما عند المعتزلة؛ فإما بنفى اختياريته، أو باستثنائه من الكلية.

وأما أفعال العباد الاختيارية، فقد اختلفوا فى الخالق لها.

فقالت الجبرية: الخالق لأفعال العباد الاختيارية هو الله فقط، ولا دخل لقدرة العبد فى فعله ألبتة، بل هو مجبور ومقهور، وأن حركته الاختيارية، لا اختيار له فيها، وأنها كحركة الأشجار عند=

.. ..

=هبوب الرياح، وكحركة الأمواج، وأن العبد كالريشة المعلقة فى الهواء وقالوا:

ما حيلة العبد والأقدار جارية عليه فى كل حال أيها الرائى

ألقاه فى اليم مكتوفا، وقال له: إياك إياك أن تبتل بالماء

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعرى: فعل العبد واقع بقدرة الله، ومخلوق له، وأن قدرة العبد لها دخل فى الفعل الاختيارى بالكسب والاختيار، وأن الله قد جرت عادته بأن يخلق فعل العبد الاختيارى مقارنا لقدرته، وهذا هو الكسب عنده.

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى: أصل الفعل واقع بقدرة الله تعالى. وأما وصفه فواقع بقدرة العبد، كما فى لطم اليتيم تأديبا وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة لله تعالى، وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثانى بقدرة العبد.

والظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة فى خلق وصف الفعل، وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة، بل أراد أن القدرة لها مدخل فى ذلك الوصف فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية، كذا ذكره المحقق الديوانى، وقد ورد على مذهبه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقتها للشرع أو مخالفتها له، فلا وجه لكون وصف الفعل واقعا بقدرة العبد، وهذا مدفوع بأن كون الفعل طاعة أو معصية؛ إنما هو بالنية والإرادة الجزئية والعزم، وهى مقدورة للعبد، وبسببها يكون الفعل طاعة أو معصية، وهذا بعينه ما ذهب إليه الماتريدية.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أهل السنة، وكذا النجار من المعتزلة: إن أصل الفعل ووصفه واقعا بمجموع القدرتين، قدرة الله وقدرة العبد؛ ثم الأستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وأنها إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض - فقريب من الحق، وإن أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير؛ كما اشتهر عنه فى مذهبه فباطل لامتناع مؤثرين على أثر واحد، وإن جوز اجتماعهما كما اشتهر عنه.

وقال صاحب المسايرة وهو الكمال بن الهمام: إن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح والنفوس من الميل والداعية والاختيار لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته العزم المصمم، فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله له الفعل عقبه، وهذا ينطبق على كلام القاضى أبى بكر الباقلانى؛ لأن كون الفعل طاعة أو معصية إنما هو بالنية والإرادة الجزئية، والعزم عنده «أى: عند القاضى» وقال بعض المحققين من أهل السنة: الله خالق لفعل العبد الاختيارى، والعبد فاعل له حقيقة، وبيان ذلك أن الله خلق قدرة العبد، وأذن لها أن تتصرف فى المقدور حسب اختيار العبد، فيكون الفعل مخلوقا لله؛ لأنه واقع بالقدرة التى خلقها الله فيه، وقد جعلها تتصرف فى المقدور ويكون الفعل المقدور واقعا بالقدرة الحادثة، ومضافا إلى العبد كسبا وفعلا حقيقة، «ومثال ذلك»: أن العبد لا يملك التصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فى مال سيده لم ينفذ تصرفه؛ فإذا أذن له فى بيع ماله فباعه نفذ، والبيع فى التحقيق معزو إلى السيد من حيث إن سببه إذنه، ولولا إذنه لم ينفذ التصرف، ولكن العبد يؤمر بالتصرف، وينهى ويوبخ على=

.. ..

=المخالفة، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقه، وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة، وخالق فاعليته؛ والعبد غير مستقل بالإيجاد؛ لأن قدرته وإرادته جزء سبب أو شرط.

وقال الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى: المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل، وعلى هذا التقدير، يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره؛ وذلك أنا لما اعترفنا بأن الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعى، فقد اعترفنا بكون العبد فاعلا وجاعلا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن، وإذا قلنا بأن المؤثر فى الفعل مجموع القدرة والداعى، مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وقال جمهور المعتزلة: فعل العبد واقع بقدرته وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار.

وقالت الحكماء: إن فعل العبد واقع بقدرته استقلالا بالإيجاب لا بالاختيار، وهذا ما اشتهر عنهم، ولكن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل الحوادث كلها، وأن المراتب شروط معدة لإفاضة المبدأ الأول على ما صرح به فى شرح الإشارات، حيث قال: إن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله، وأن الوجود معلول له على الإطلاق، وإن تساهلوا فى مقالاتهم، وقال بهمنيار فى التحصيل: وإن سألت الحق، فلا يصح أن يكون علة لوجود إلا ما هو برىء من كل وجه من معنى ما بالقوة، وهذا هو المبدأ الأول لا غير. وللحكماء رأى آخر يوافق المعتزلة، وهو وقوع الفعل بقدرة العبد اختيارا.

وقال إمام الحرمين: فعل العبد واقع بقدرته وإرادته بالإيجاب استقلالا لا بالاختيار، فيكون موافقا لمذهب الحكماء، وهذا ما اشتهر عنه بين القوم. ولكن تحقيق مذهبه أن الخالق لفعل العبد الاختيارى هو الله تعالى؛ كما صرح به فى الإرشاد حيث قال: «اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على: أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العباد وبين ما لا تتعلق به، فإن متعلق الصفة بشىء لا يستلزم تأثيرها فيه: كالعلم بالمعلوم، والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر فى مقدورها واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم مخترعون لها بقدرهم.

والفرق بين مذهب المعتزلة والحكماء: هو أن وقوع الفعل بقدرة العبد على سبيل الاختيار عند المعتزلة، بخلاف الحكماء، فعندهم وقوع الفعل بقدرة العبد على سبيل الوجوب، وهذا الفرق ظاهر بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فيفرق بينهما بأن الله خلق قدرة العبد بالاختيار عند المعتزلة. وأما عند الحكماء: فالله خلق قدرة العبد بالإيجاب، وذلك أنه عند تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب عند المعتزلة، فيكون الفعل واجبا كمذهب الحكماء، اللهم إلا أن يقال: إن مذهب المعتزلة هو صدور الفعل عن المختار، ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب؛ بناء على كفاية الرجحان فى الوقوع، وإن كان مردودا عند المحققين ولكن يمكن أن يفرق بينهما بعد تمام الشرائط؛ بأن ذات القدرة لا=

.. ..

=توجب الفعل عند المعتزلة؛ إنما الإيجاب من التعلق الذى يجوز أن يكون بدله تعلق آخر.

وأما عند الحكماء: فذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل؛ بأن تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل؛ كما أن القدرة الكاسبة عندنا كذلك.

والفرق بين المعتزلة وبين المحققين من أهل السنة: أن المعتزلة يعتقدون انفراد العبد بالخلق، وأنه إذا عصى فقد انفرد بخلق فعله، والرب كاره له؛ فيكون العبد موقعا ما أراد إيقاعه، شاء الرب أو كره.

وأما المحققون من أهل السنة: فيعتقدون بأن أفعال العباد واقعة بقضاء الله وقدره، ومشيئته وخلقه، وأن العباد فاعلون لها حقيقة فتضاف أفعال العباد إلى الله خلقا وإلى العبد كسبا، وفعلا حقيقة

والفرق بين الجبرية وبين الأشعرية: أن الجبرية تنفى قدرة العبد، وتجعله مجبورا مقهورا فى أفعاله ليس لقدرته تدخل فيها، ولا اختيار له؛ وأما الأشعرية فتثبت قدرة للعبد وتجعله مختارا فى أفعاله، وأن الله يخلق الفعل مقارنا لقدرة العبد، فليس العبد مجبورا إلا فى نفس تعلق الإرادة؛ لأنه مخلوق عنده، ولا يستلزم الجبر فى الأفعال، بل الجبر الحاصل فى مذهب الأشعرى إنما هو بالنسبة للاختيار فقط؛ لأن الأشعرى يقول بخلق الاختيار.

لا يخفى أن الإرادة الصالحة لأن تتعلق بكل من الجانبين هى المسماة بالإرادة الكلية، ولا نزاع لأحد فى كونها مخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد، ولا فى كونها من حيث هى غير صالحة لترجيح جانب معين من الفعل والترك، بل المرجح هو تعلق تلك الإرادة وصرفها إلى جانب معين، وذلك الصرف هو المسمى بالإرادة الجزئية، ومراد الأشعرى أن هذه الإرادة الجزئية ليست من العبد كالإرادة الكلية، بل هى أيضا مخلوقة من الله تعالى؛ ولذا لزم الجبر المتوسط فى مذهبه، لكنه بالنسبة إلى نفس الإرادة الجزئية، وهذا لا يستلزم الجبر فى الأفعال؛ كما أنه تعالى موجب فى فعله، بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من الصفات، وإن كان مختارًا بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها، فيكون العبد غير مجبر فى الأفعال الصادرة بتوسط الاختيار الذى هو مخلوق لله تعالى عند الأشعرى.

وأما الجبر اللازم فى الإرادة الكلية فيقول به المعتزلة أيضا بل جميع الفرق، وهذا لا يستلزم الجبر فى الأفعال من باب أولى، حيث كان الجبر اللازم بالإرادة الجزئية لا يستلزم الجبر فى الأفعال.

وأما الذاهبون إلى مذهب الأستاذ والقاضى: فلهم أن يقولوا ما ليس من العبد هو الإرادة الكلية لا الجزئية، ولا يلزم إيجاد العباد بعض الموجودات؛ لأن الإرادة الجزئية لكونها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين هى من مقولة الإضافة، وهى من الأمور الاعتبارية عند نفاة الحال، أو من قبيل الأحوال المتوسطة بين الموجود والمعدوم عند القائلين بثبوتها؛ كما قاله الصدر فى التوضيح، فحينئذ لا يلزمهم الجبر لا محضا ولا متوسطا.

وتوضيح مذهب الأشعرى فى نفى الجبر فى الأفعال، وأن الجبر فى تعلق الإرادة فقط أن نقول:=

.. ..

=إن الله تعالى خلق فى العبد علما إجماليا بالأفعال الاختيارية قبل صدورها، وعلما بحسنها وقبحها، وترتب الثواب والعقاب عليها، مأخوذ من الشرع؛ وخلق فيه إرادة جزئية تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها؛ وخلق فيه قدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة الجزئية، بحيث لو كانت مستقلة فى الإيجاد لأوجدها. فمع العلم بالحسن والقبح الداعى إلى تعلق الإرادة إن تعلقت إرادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية، والعقاب بطريق جرى العادة. وإن تعلقت بالحسن مستحق المدح والثواب كذلك، ولذا لو فعل قبيحًا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلقت إرادته بقبيح، وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة، وإن لم يخلق بعده؛ فإن قيل تلك الإرادة التى من شأنها الترجيح حادثة؛ فهى إما بإرادة العبد فيلزم التسلسل، وإما بإرادة الله فيكون مجبورا، نجيب عن ذلك بأنا نختار أن تلك الإرادة الجزئية مخلوقة لله تعالى كالإرادة الكلية، وأن العبد مجبور فى نفس تلك الصفات وهو لا يستلزم الجبر فى الأفعال الصادرة بتوسطها؛ كما فى أفعال البارى تعالى؛ فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب، وإلا لزم حدوثها، مع أنه مختار فيها؛ إذ لا فرق بين أن تكون مستندة إلى ذاته تعالى بطريق الإيجاب، وبين أن تكون مستندة إلى غيره فى عدم كونها بالاختيار، وعليه فالجبر فى نفس الإرادة لا يستلزم الجبر فى الفعال؛ لأن الإرادة المخلوقة فيه مطلقة من غير أن تكون متعلقة بالحسن أو القبيح فإن قيل إن القدرة غير مؤثرة فى الفعل عند الأشعرى، فمن أين يعلم بثبوتها، مع أن ثبوت القدرة لا يعلم إلا بأثرها من الفعل. والوجدان إنما يشهد ثبوت الشعور والإرادة فينا، وليس بأثرين للقدرة فيكون العبد مجبورا فى فعله، ويكون مذهب الأشعرى كمذهب الجبرية النافية لها مطلقا، نجيب عن ذلك بأن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمة إلى الإرادة فى الأفعال الاختيارية، وإن لم تشهد بتأثيرها وحكم القائل بكون العبد خالقا لأفعاله ليس بمشرك لأن الإشراك هو إثبات الشريك فى الألوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى، إلا أن مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسألة، حتى قالوا: إن المجوس أسعد حالا منهم، حيث لم يثبتوا إلا شريكا واحدا، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى.

قال الإمام العلامة الشرقاوى نقلا عن العلامة السيد الشريف: والصحيح فسق المعتزلة لا كفرهم؛ لأنهم وإن قالوا: إن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية، إلا أنهم يسلمون أن قدرة العبد التى تنشأ عنها الحركة مخلوقة لله.

والجبرى إن كان ينكر التكاليف الشرعية، أو يعترض على الله تعالى فيها، وينسبه إلى الظلم، **فهو كافر قطعا، وإن كان يعترف بالتكاليف، ولا ينكر شيئا منها علم من الدين بالضرورة، ولا يوجه فى ذلك اعتراضا عليه سبحانه، بل يقول كما قال غيره: «يفعل مايشاء ويختار»، ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ فليس بكافر قطعا؛ ولكنه بحسب ظاهر مذهبه مخطئ فى هذه العقيدة قطعا؛ لمخالفته ما قضت به بداهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية، وبين أفعاله الاضطرارية، وأنه=**

.. ..

=فى الأولى متمكن من الفعل والترك دون الثانية.

وكل إنسان سليم العقل يشهد وجدانه فى نفسه، وفى كل بنى نوعه بذلك؛ كما أن المعتزلى مخطئ فى عقيدته قطعا؛ لمخالفته ما قضت به الأدلة النقلية والعقلية؛ من أنه لا خالق سوى الله جل شأنه. «والله الموفق». احتج أهل الحق القائلون بأن الله هو الخالق لأفعال العباد الاختيارية بالمعقول والمنقول.

أما المعقول فمن وجوه: الأول: أن العبد حال الفعل، إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه؛ فإن لم يمكنه الترك، فقد بطل قول المعتزلة، وإن أمكنه، فإما ألا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل؛ لأنه تجويز لأحد طرفى الممكن على الآخر، لا لمرجح، أو يفتقر ذلك إلى مرجح، إن كان من فعله، عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح لا يكون من فعله؛ ثم عند حصول ذلك المرجح، إن أمكن ألا يحصل ذلك الفعل، فلنفرض ذلك، وحينئذ لا يحصل الفعل تارة، ويحصل أخرى، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول، والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لأحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال؛ إن امتنع ألا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية؛ لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل، ومتى لم يحصل امتنع، فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار؛ فهذا كلام قاطع.

الثانى: لو كان العبد موجدا وخالقا لأفعال نفسه -لكان عالما بتفاصيلها، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم - لبطل الدليل الدال على إثبات عالمية الله تعالى؛ لأن القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى؛ لأن نسبة الكلى إلى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقى، فثبت أنه لابد من القصد الجزئى، وهو مشروط بالعلم الجزئى، فثبت أنه لو كان خالقا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها.

أما أولا: ففى حق النائم، بناء على أن النوم لا يضاد القدرة؛ ولأن المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها، ولا شعور له بها.

وأما ثانيا: فلأن الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الأحياز والحركة فى بعضها، مع أنه لا شعور له بالسكون.

وأما ثالثا: فلأن عند أبى على وأبى هاشم، مقدور العبد ليس لنفس التحصيل فى الحيز بل علة ذلك التحصيل، مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا.

الثالث: أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى، فيكون الفعل واقعا بقدرة الله تعالى لا بقدره العبد، أما أن فعل العبد ممكن، فلأنه لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدم لذاته محال؛ وأما أن الله تعالى قادر على كل المقدورات؛ فلأن ما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى هو الإمكان؛ لأن ماعداه إما الوجوب وإما الامتناع وهما يحيلان المقدورية، لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات؛ فيكون الكل مشتركا فى صحة مقدورية الله تعالى، فلو اختصت قادريته بالبعض افتقر إلى المخصص وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات=

.. ..

=وجب ألا يوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكانا إما أن يجتمعا أو يختلفا، فإذا اجتمعا على ذلك الممكن؛ بأن أراد كل منهما الحركة مثلا؛ فإما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال، أو مرتبا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال، أو لا يقع بواحد منهما وهو محال؛ لأنه يؤدى إلى عجزهما وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال؛ لأن كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه.
بأحدهما دون الآخر ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر بلا مرجح وهو محال. وإما أن يختلفا مرادهما؛ بأن يريد العبد تسكين الجسم ويريد الله تحريكه؛ فإما ألا يقعا معا وهو محال؛ لأنه يؤدى إلى عجزهما، ولأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل، لأن القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد، والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت. فإذن القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية؛ إنما التفاوت فى أمور أخر خارجة عن هذا المعنى وإذا كان ذلك امتنع الترجيح، فثبت أن الفعل واقع بقدرة الله تعالى.
الرابع: أن قدرة العبد وإرادته من الممكنات، والممكن لا يصلح أن يكون مصدرا لأثر من الآثار، ولا مؤثرا فى نفسه ولا فى غيره؛ لأن الممكن لا وجود له من ذاته، بل استفاد الوجود من غيره، وفاقد الشيء لا يعطيه لغيره؛ فثبت أن يكون مصدر الآثار ومفيد الوجود من واجب الوجود، وثبت أن قدرة العبد لا تصلح أن تكون مستقلة بوجود أفعال العباد.
الخامس: أن أفعال العباد أشياء ممكنة والله قادر على كل ممكن فهو الذى جعلهم فاعلين بقدرته ومشيئته، ولو شاء لحال بينهم وبين الفعل مع سلامة آلة الفعل منهم؛ كما قال تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ وقال تعالى: ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾، ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا﴾ فهو سبحانه يحول بين المرء وقلبه، وبين الإنسان ونطقه، وبين اليد وبطشها، وبين الرجل ومشيها؛ فهذا يثبت على أن الكل بقدرة الله تعالى، وأنه هو الخالق لأفعالهم.
السادس: إن قوى البشر فى قبضة مدبر للكائنات ومصرف للحادثات، وهو الله الذى خلق الأرض والسموات؛ إذ لو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا ضعف قوى، ولا انهدم مجد ولا تقوض سلطان.
وأما المنقول فآيات كثيرة تدل على أن الله هو الخالق لأفعال العباد، وأنها داخلة تحت قدرته ومشيئته كما دخلت تحت علمه. فمنها: قول الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾وهذا عام لا يخرج عنه شيء من العالم، أعيانه وأفعاله، وحركاته وسكناته وليس مخصوصا بذاته وصفاته، فإنه الخالق بذاته وصفاته، وما سواه مخلوق له، واللفظ قد فرق بين الخالق والمخلوق، وصفاته سبحانه داخلة فى مسمى اسمه، فإنه الله سبحانه اسم للإله الموصوف بكل صفة كمال المنزه عن كل=

.. ..

=صفة نقص، ومثال؛ والعالم قسمان: أعيان وأفعال، وهو الخالق لأعيانه، وما يصدر عنها من الأفعال؛ كما أنه العالم بتفاصيل ذلك فلا يخرج شيء منه عن علمه، ولا عن قدرته، ولا عن خلقه ومشيئته فإن قلت: إن معنى: «خالق» المذكور فى الآية: «المقدر»؛ لأن الخلق التقدير؛ كما قال تعالى: ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾، فيكون معنى الآية: الله تعالى مقدر أفعال العباد، وهم الذين أوجدوها وأحدثوها. قلت كما قال أهل السنة: قدماؤكم ينكرون تقدير الله سبحانه لأعمال العباد ألبتة، فلا يمكنهم أن يجيبوا بذلك، ومن اعترف منكم بالتقدير فهو تقدير لا يرجع إلى تأثير، وإنما هو مجرد العلم بها، والخبر عنها، وليس التقدير عندكم جعلها على قدر كذا وكذا، فإن هذا عندكم غير مقدور للرب ولا مصنوع له، وإنما هو صنع العبد وإحداثه، فرجع التقدير إلى مجرد العلم والخبر، وهذا لا يسمى خلقا فى لغة أمة من الأمم، ولو كان هذا خلقا لكان من علم شيئا، وعلم أسماءه وصفاته، وأخبر عنه بذلك خالقا له فالتقدير الذى أثبتموه إن كان متضمنا للتأثير فى إيجاد الفعل فهو خلاف مذهبكم، وإن لم يتضمن تأثيرا فى إيجاده فهو راجع إلى محض التعلم والخبر. قالت المعتزلة: قوله: ﴿الله خالق كل شىء﴾ من العام المراد به الخاص، ولا سيما فإنكم قلتم: إن القرآن لم يدخل فى هذا العموم، وهو من أعظم الأشياء وأجلها، فخصصنا منه أفعال العباد بالأدلة الدالة على كونها فعلهم وصنعهم. قال السنى: القرآن كلام الله سبحانه، وكلامه صفة من صفاته، وصفات الخالق وذاته لم تدخل فى المخلوق؛ فإن الخالق غير المخلوق فليس ههنا تخصيص ألبتة بل الله سبحانه بذاته وصفاته الخالق، وكل ماعداه مخلوق، وذلك عموم لا تخصيص فيه بوجه؛ إذ ليس إلا الخالق والمخلوق، والله وحده الخالق، وما سواه كله مخلوق، وأما الأدلة الدالة على أن أفعال العباد صنع لهم، وأنها أفعالهم القائمة بهم، وأنهم هم الذين فعلوها، فكلها حق نقول بموجبها، ولكن لا ينبغى إلا أن تكون أفعالا لهم ومخلوقة مفعولة، فإنه الفعل غير المفعول، ولا نقول: إنها فعل لله، والعبد مضطر مجبور عليها، ولا نقول: إنها فعل للعبد، والله غير قادر عليها ولا جاعل العبد فاعلا لها، ولا نقول: إنها مخلوقة بين مخلوقين مستقلين بالإيجاد والتأثير، وهذه الأقوال كلها باطلة.

قالت المعتزلة: يعنى قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ مما لا يقدر عليه غيره، وأما أفعال العباد التى يقدر عليها العباد فإضافتها إليهم تنفى إضافتها إليه، وإلا لزم وقوع مفعول بين فاعلين وهو محال.

قال السنى: إضافتها إليهم فعلا وكسبا لا ينفى إضافتها إليه سبحانه وتعالى خلقا ومشيئة، فهو سبحانه الذى شاءها وخلقها، وهم الذين فعلوها وكسبوها حقيقة فلو لم تكن مضافة إلى مشيئته وقدرته وخلقه لاستحال وقوعها منهم، إذ العباد أعجز وأضعف من أن يفعلوا ما لم يشاءه الله ولم يقدر عليه ولا خلقه.

قالت المعتزلة: إن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية؛ ألا ترى أنها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح، بل يثبت معنىً يوجب الذم،=

.. ..

=وهذا لأن من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله، ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم لـه، وقتل لأوليائه، وبسط اليد واللسان فى رسله وأنبيائه، والمعترض لشتم نفسه والافتراء عليـه سفيه فى الشاهد الذى هو دليل ينبنى عليه أمور الغائب، فكيف الموجد لذلك، والمخرج له من العدم إلى الوجود، فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد من الآية، وإن خرجت مخرج العموم لا الخصوص.

قال السنى: فرق بين الشاهد والغائب، فإن الشاهد لم يقم فى العقول دلالة تنزهـه عما قرن به ونسب إليه، فعسى السامعون أن يصدقوا المفترى، فتنحط رتبة المشتوم فى أنفسهم، فكان سفيها لذلك، بخلاف من أقام فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فله إيجاد المفترى، ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الإيراد. منها: قول الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه السلام؛ أنه قال لقومه: ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾، أى: عملكم، «فما» مصدرية كما قدره بعضهم، والاستدلال بها ظاهر، ولكنه ليس بقوى، إذ لا تناسب بين إنكاره عليهم عبادة ما ينحتونه بأيديهم وبين إخبارهم، لأن الله خالق لأعمالهم من عبادة تلك الآلهة ونحتها وغير ذلك فالأولى أن تكون «ما» موصولة أى: والله خلقكم وخلق آلهتكم التى عملتموها بأيديكم فهى مخلوقة له، لا لآلهة شركاء معه، فأخبر أنه خلق معموله، وقد حل عملهم وصنعهم، ولا يقال: المراد مادته، فإن مادته غير معمولة لهم، وإنما يصير معمولا بعد عملهم.

وقال بعضهم: لا مانع من جعل «ما» مصدرية، لحصول الطباق مع المصدرية، إذ المعنى أنكم تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما، والحال أن الله تعالى خلقكم، وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنما، فإنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث كونها حجارة، وإنما عبدوها من حيث أشكالها فهم فى الحقيقة إنما عبدوا عملهم، وبذلك تقام عليهم الحجة بأنهم وعملهم مخلوقان لله تعالى، فكيف يعبد المخلوق مخلوقا مثله، مع أن المعبود كسب العابد وعمله.

ولكن ينبغى أن يجعل هذا المصدر بمعنى المعمول، أى: المعنى الحاصل بالمصدر؛ ليصح تعلق الخلق به، ثم تحمل الإضافة بمعونة المقام على الاستغراق، لأن المقام مقام التمدح، وإن كان أصل الإضافة للعهد ليتم المقصود؛ إذ على تقدير ألا تكون الإضافة للاستغراق يجوز أن يكون المراد بعض المعمولات؛ أمثال السرير بالنسبة إلى النجار فلا يتم المقصود وهو إثبات أن جميع أفعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له تعالى.

والرد على المعتزلة إذ لا خلاف لهم فى أن أمثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها، وإنما الخلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند إليه، مثل الصوم، والصلاة، والزكاة، والأكل والشرب، والقعود، ونحو ذلك.

فإن قيل: لا حاجة إلى حمل الإضافة على الاستغراق، لأن المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر، وهو لا يصدق على مثل السرير؛ فإنه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع، وإطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر، وإن كان مجازا من قبيل إطلاق اللازم وإرادة الملزوم، إلا أنه كثير الوقوع فى كلامه، بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه، فيتم المقصود. =

.. ..

=قلت: لا يتم على هذا التقدير أيضا؛ إذ المقصود أفعال العباد، سواء كانت على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى أو لا، وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر، فلابد من أن يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه، ويحمل الإضافة على الاستغراق، فيشمل أفعال العباد المباشرة والمتولدة، وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع فيتم المقصود.

واعترض أيضا على جعل «ما» مصدرية في قوله تعالى: ﴿وما تعملون﴾ بأنه يؤدى إلى انفكاك النظم؛ لأن «ما» في قوله تعالى: ﴿ما تنحتون﴾ موصولة؛ فتكون في الثانية كذلك حتى لا ينفك النظم. ويجاب بأن لنا أن نحمل الأولى على المصدرية أيضا؛ فإنهم في الحقيقة إنما عبدوا نحتهم؛ لأن الأصنام كانت حجارة ولم يكونوا يعبدونها، بل عبدوا الحجر بعد تصويره وتشكيله.

واعترض على جعل «ما» موصولة بأنها لا تشمل ما للأعيان إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ونحن لا نقول به. ويجاب عن ذلك بأنها تطلق ويراد منها القدر المشترك بين معنييه فيتم الاستدلال بهذه الآية الكريمة على جعل «ما» مصدرية أو موصولة. وأيضا يجوز: أن يكون الموصول عاما للأصنام وغيرها، وتدخل الأصنام أوليا. «والله ورسوله أعلم». ومنها: قوله تعالى: ﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم﴾.

فأخبر سبحانه أنه هو الذى جعل السرابيل، وهي: الدروع والثياب المصنوعة، ومادتها لا تسمى سرابيل إلا بعد صنع الآدميين لها، فإذا كانت مجعولة لله فهي مخلوقة له بجملتها وصورتها، ومادتها وهيئاتها، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم﴾.

فأخبر سبحانه أن البيوت المصنوعة المستقرة والمتنقلة له، وهي إنما صارت بيوتا بالصنعة الآدمية، ومنها قوله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم؛ أنه قال: ﴿رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى﴾، وقوله: ﴿فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم﴾، وقوله: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية﴾، وقوله حكاية عن زكريا أنه قال عن ولده: ﴿واجعله رب رضيا﴾

ومن السنة قول النبى ﷺ: «اللهم اجعلنى لك شكارا، لك ذكارا، لك رهابا، لك مطواعا، لك مخبتًا إليك أواها منيبا».

فسأل ربه أن يجعله كذلك، وهذه كلها أفعال اختيارية، واقعة بقدرة الله خلقا وبقدرة العبد كسبا.

احتج أهل الحق على أن العبد فاعل مختار بالمعقول والمنقول.

أما المعقول: فإن الإنسان ليدرك إدراكا حسيا، ويعلم بضرورة العقل وبديهته، علما لا يخالجه شك، ولا يداخله مرية، أن بين صحيح الأعضاء وبين من لا صحة لأعضائه - فرقا كبيرا، فإن صحيح الأعضاء يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارًا غير مكره ولا مضطر، ولكن سقيم=

.. ..

=الأعضاء لم يفعله أصلا، فهذا الفرق يدل على أن العبد فاعل مختار، وإن كان الخالق لفعله هو الواحد القهار.

أما المنقول: قال الله تعالى: ﴿جزاء بما كنتم تعملون﴾، ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾، ﴿وعملوا الصالحات﴾.

فنص سبحانه وتعالى على أننا نعمل ونفعل، فالعبد مختار، والله خالق وقال تعالى: ﴿وفاكهة مما يتخيرون﴾، فهذا يدل على أن للإنسان اختيارا؛ لأن أهل الدنيا وأهل الجنة سواء فى أن الله تبارك وتعالى خالق أعمال العباد جميعا. خالق أعمال الجميع. ومن السنة: ما روى عن معاوية بن عمرو قال: حدثنا زائدة عن منصور عن سعد بن عبيدة عن أبى عبد الرحمن عن على رضى الله تعالى عنه قال: كنا فى جنازة فى بقيع الغرقد، فأتى النبى - ﷺ - فقعد وقعدنا حوله، ومعه مخصرة، فجعل ينكث بمخصرته، ثم قال: ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة. قال: فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل، فقال: من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة، ثم قرأ: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾. فلو كان الأمر إكراها وجبرا إذن - لما أمر السيد الأعظم -ﷺ - أصحابه بالكد والعمل، بل لما قاسى ما قاساه فى نشر دعوته وتبليغ رسالته - عليه الصلاة والسلام. وروى الأصبع بن نباتة: أن شيخا قام إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه - بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنى عن سيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: «والذى خلق الحبة، وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا، ولا هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلا بقضاء الله وقدره» فقال الشيخ: «عند الله أحتسب عنائى، ما أرى له من الأجر شيئا»، فقال: «مه أيها الشيخ. عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين»، فقال الشيخ: «كيف القضاء والقدر ساقانا» قال: «ويحك، لعلك ظننت قضاء لازما، وقدرا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهى، ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسىء، ولا المسىء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا، وكلف يسرا، لم يعص مغلوبا ولم يطع مستكرها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من عذاب النار».

فهذا يدل على أن العبد مختار غير مضطر، فقد ثبت بالأدلة العقلية والنقلية السابقة، أن الله خالق لأفعال العباد الاختيارية، وأن العبد كاسب. ينظر نص كلام شيخنا عبد الرحمن إبراهيم فى أفعال العباد.

٢٣] والتعويل على الكسب(١) الذى يقول به الأشعرى، مع ما فيه من الصعوبة.

---

(١) الكسب أصله فى اللغة: الجمع، قاله الجوهرى: وهو طلب الرزق، يقال: كسبت شيئا واكتسبته بمعنى، وكسبت أهلى خيرا، وكسبت الرجل مالا فكسب، وهذا مما جاء على فعلته ففعل. والكواسب: الجوارح، وتكسب: تكلف الكسب، والكسب قد وقع فى القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: عقد القلب وعزمه، كقوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾، أى بما عزمتم عليه وقصدتموه. الوجه الثانى من الكسب: كسب المال من التجارة، قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾. فالأول للتجار، والثانى للزراع.

الوجه الثالث من الكسب: السعى والعمل؛ كقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾، وقوله: ﴿بما كنتم تكسبون﴾، ﴿وذكر به أن تبسل نفس ما كسبت﴾، فهذا كله للعمل، واختلف الناس فى الكسب والاكتساب، هل هما بمعنى واحد، أم بينهما فرق؟.

فقالت طائفة: معناهما واحد. قال أبو الحسن على بن أحمد: وهو الصحيح عند أهل اللغة: لا فرق بينهما، وقال ذو الرمة: ألفى أباه بذاك الكسب يكتسب.

وقال الآخرون: الاكتساب أخص من الكسب؛ لأن الكسب ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره، ولا يقال: يكتسب، قال الحطيئة:

ألقيت كاسبهم فى قعر مظلمة فاغفر هداك مليك الناس يا عمر

قلت: والاكتساب: افتعال وهو يستدعى اهتماما وتعملا واجتهادا. وأما الكسب فيصح نسبته بأدنى شىء، ففى جانب الفضل جعل لها ما لها فيه أدنى سعى، وفى جانب العدل لم يجعل عليها إلا ما لها فيه اجتهاد واهتمام.

الكسب فى اصطلاح المتكلمين: القائلون بالكسب اختلفوا فى حقيقته، فقالت المعتزلة: هو إحداث العبد لفعله بقدرته ومشيئته استقلالا، وليس للرب صنع فيه ولا هو خالق فعله ولا مكونه ولا مريد له.

وقالت الأشعرية: هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختيارى فى محل واحد هو العبد، بمعنى أنه متى خلق الله القدرة التى هى العرض مقارنة لذلك الفعل- كان ذلك الفعل اختياريا ومكسوبا للعبد، بدون أن يكون لقدرته فيه مدخل أصلا، وإن لم يخلق إلا تلك القدرة المقارنة للفعل، بل خلق الفعل فى العبد فقط - كان ذلك الفعل اضطراريا، ولم يكن مكسوبا للعبد، وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور فى الباطن مختار فى الظاهر، فهو عنده مجبور فى صورة مختار.

ولا يخفى أن هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد معنى، فيلزم على كل من المذهبين ما يلزم على الآخر، والتستر بقالب الاختيار، وصورته الظاهرية، المخالفة للواقع لا يفيد.

وقال العلامة الأمير: الكسب هو صرف إرادة العبد إلى الفعل، وهو أمر اعتبارى، لا يحتاج لخلق وإيجاد، وبيان ذلك: أن العبد إذا توجهت إرادته لفعل من أفعاله كالصلاة، أوجد الله تعالى فى=

.. ..

=العبد شيئين مقترنين: أحدهما: فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر أى: حركاته وسكناته.

والثانى: قدرته المتعلقة بفعله تعلق مقارنة، وتعلقه المذكور هو فعله بالمعنى المصدرى، فالسبب هو توجه إرادة العبد، والمسبب شيئان وجوديان أوجدهما المولى تعالى مقترنين، وهما فعل العبد وقدرته، فلا يناسب حينئذ جعل أحدهما علة أو شرطا لآخر، وإنما السبب أو الشرط فى إيجاد المؤثر لهما إرادة العبد، لكنه عادى لا عقلى. فإذا قصد العبد فعل الخير خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الخير، وخلق الخير معها. وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر وخلق الشر معها؛ فكان هو المفوت لقدرة فعل الخير لقصده فعل الشر فيستحق الذم.

وإن قلت: قد علمنا مما تقدم أن إرادة العبد سبب فى خلق قدرته وفعله، وما السبب فى إرادته-

قلت: قال بعض المحققين: «وأما صرف إرادة العبد وجعلها متعلقة بالفعل - فليس بخلق الله حتى يلزم الجبر، بل صفة نفسية ثابتة لها لذاتها؛ فإنها صفة من شأنها التخصيص كإرادة الله تعالى، وكونها هى مخلوقة لله لا يلزم منه الجبر. كما أن صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافى كونه فاعلا مختارا.

وقال فريق آخر: إن الكسب هو تعلق قدرة العبد بفعله الاختيارى على وفق تعلق إرادته، وأن كلا من تعلق إرادة العبد، وتعلق قدرته بفعله الاختيارى سبب عادى لتعلق إرادة الله تعالى، وتعلق قدرته بذلك الفعل وإيجاده، وأن كلا من تعلق إرادة العبد وقدرته تعلقا تنجيزيا ذاتيا لقدرته وإرادته، لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك، أى: بعد أن خلق الله فيه القدرة والإرادة الكليتين، فتعلق القدرة الجزئى أمر اعتبارى ذاتى للقدرة لا يتعلق به الخلق والإيجاد بمعنى أنه تعالى، بعد أن خلق القدرة التى حقيقتها صفة تتعلق بما تخصصه الإرادة، لا يخلق التعلق التنجيزى، إذا تعلقت القدرة بما خصصته الإرادة، لأن خلقه القدرة بحقيقتها المذكورة كاف فى تجدد ذلك التعلق؛ وذلك كما لو خلق الله العرض الذى حقيقته أنه موجود يقوم بمحل لا يحتاج بعد خلقه؛ كذلك أن يخلف قيامه بالمحل، وكما أنه تعالى بعد أن خلق الإنسان حيوانا ناطقا متفكرا بالقوة لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله للعلم، ولا غير ذلك من لوازم حقيقته.

ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق بأجزائها لا يحتاج بعد ذلك إلى خلق ما يلزمها وينشأ منها لذاتها.

والذى قلناه فى تعلق القدرة يقال بعينه فى تعلق الإرادة الجزئية، فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لأن تتعلق بالفعل بدل الترك، وبالترك بدل الفعل، وخلق له إرادة كلية تصلح لأن تخصص، وترجح جانب الفعل على جانب الترك، عند اعتقاد أن الفعل هو الملائم له، وأن ترجح جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد أن الترك هو الملائم له فعند اعتقاد الملائم تتعلق كل من الإرادة والقدرة بذلك الملائم، فعلا كان أو تركا، وكان كلٌّ من تعلق الإرادة والقدرة تعلقا تنجيزيا ذاتيًّا لها لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك.

ومعنى قولنا: إن تعلق كل من إرادة العبد وقدرته سبب عادى لتعلق إرادة الله وقدرته؛ أن سنة=

قال المصنّف: فَإِنْ قُلْتَ: لِمَ لايَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الْقَادِرُ يُرَجِّحُ الْفَاعِلِيَّةَ عَلَى التَّارِكِيَّةِ مِنْ غَيْرِمُرَجِّحٍ» ؟.

قُلْتُ: هَلْ لِقَوْلِكَ «يُرَجِّحُ» مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا، أَوْ لَيسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ؟.

فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَفْهُومًا زَائِدًا عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا - كَانَ ذَلِكَ قَوْلاً بِأَنَّ رُجْحَانَ الفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ لا يُمْكِنُ إلاَّ عِنْدَ انْضِمَامِ قَيْدٍ آخرَ إِلَى الْقَادِرِيَّةِ؛ فَيَصِيرُ هَذَا هُوَ الْقِسْمَ الأَوَّلَ [٣٣/ب] الَّذِى تَكَلَّمْنَا فِيهِ.

=الله، أى: عادته التى جرى عليها فى خلقه؛ أنه جعل ذلك باختياره سببا فيما ذكر، ولن تجد لسنة الله تبديلا، فكان فعل العبد الاختيارى منسوبا للعبد حقيقة، وفى الواقع ونفس الأمر، لكن على أنه هو السبب فى صدوره وإيجاده وهذا هو الكسب، وهو أيضا منسوب إلى الله تعالى حقيقة فى الواقع ونفس الأمر، لكن على سبيل الإيجاد والتأثير فيه، وباعتبار النسبة الأولى جعلت العرب العبد فاعلا لأفعاله حقيقة لغوية؛ لأن مبنى اللغة على الاستعمال اللفظى، وعدم التدقيق العقلى؛ ألا ترى أنهم يقولون: أمسكت بزيد إذا أمسكت بشىء يحسه كثوبه، ويجعلون ذلك إمساكا لزيد فى الحقيقة اللغوية، وإن كان الفعل يوجب أنه لا يعد ماسكا بزيد حقيقة، إلا إذا أطبق يده على كل جسمه، وذلك لأن مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوى على وضع اللفظ للمعنى فى اصطلاح تخاطب الواضع، وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان إلى جعل الواضع لا إلى الارتباط العقلى. وعلى هذا، يكون العبد مختارا إن شاء فعل، أى: كان سببا فى إيجاد الفعل وصدروه، وإن شاء لم يفعل، أى: لم يكن سببا فى إيجاد الفعل وصدوره؛ لأن العبد فى زمن تردده بين الفعل والترك، وعدم جزمه بما يلائمه منهما وما لا يلائمه- كان متمكنا بلا شبهة من كل منهما، ناظرا إليهما معا؛ فيكون مختارا بلا شبهة، ويمكن أن يكون سببا فى إيجاد الفعل، فيوجد، ويمكنه ألا يكون سببا فى إيجاده فلا يوجد، فإن تسبب فى إيجاد الفعل جوزى عليه بما يستحقه، طاعة كان الفعل أو معصية، وإن لم يتسبب فى إيجاد الفعل، فإن كان الفعل مأمورا بتحصيله بأن كان مأمورًا بأن يكون سببًا فى إيجاده أمر إيجاب جوزى على تركه ذلك، وإلا فلا.

فكان مدار التكليف والجزاء على المكلف به إنما هو على سببية تعلق إرادة العبد وقدرته فى إيجاد الفعل وعدم إيجاده، لا على إيجاد الفعل أو عدم إيجاده؛ لأن ذلك ليس فعل العبد، ولا فى وسعه فعله وهذا هو الحق الذى اتفقت عليه كلمة الجميع وهو الذى يشهد به وجدان كل إنسان فى نفسه، وفى جميع بنى نوعه، فالله خالق لفعل العبد، والعبد يكسب بقدرته وإرادته ما هو وسيلة لسعادته. ينظر نص كلام شيخنا عبد الرحمن إبراهيم فى أفعال العباد.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَفْهُومًا زَائِدًا - لَمْ يَبْقَ لِقَوْلِكُمْ: «الْقَادِرُ يُرَجِّحُ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الآخَرِ [مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ]» - إِلاَّ أَنَّ صِفَةَ الْقَادِرِيَّةِ مُسْتَمِرَّةٌ فِى الأَزْمَانِ كُلِّهَا.

ثُمَّ إِنَّهُ يُوجَدُ الأَثَرُ فِى بَعْضِ تِلْكَ الأَزْمِنَةِ دُونَ بَعْضٍ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْقَادِرُ قَدْ رَجَّحَهُ، أَوْ قَصَدَ إِيقَاعَهُ؛ وَلا مَعْنَى «لِلاتِّفَاقِ» إِلا ذَلِكَ.

فَثَبَتَ بِهَذَا الْبُرْهَانِ الْقَاطِعِ: أَنَّ دُخُولَ هَذِهِ الْقَبَائِحِ فِى الْوُجُودِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ «الاضْطِرَارِ» أَوْ عَلَى سَبِيلِ «الاتِّفَاقِ».

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ، امْتَنَعَ الْقَوْلُ بـ «الْقُبْحِ الْعَقْلِىِّ» بـ «الاتِّفَاقِ». أَمَّا عَلَى قَوْلِنَا: فَظَاهِرٌ.

وَأَمَّا عِنْدَ الْخَصْمِ: فَلأَنَّهُ لاَ يَجُوزُ وُرُودُ التَّكْلِيفِ بِذَلِكَ؛ فَضْلا عَنْ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ حُسْنَهُ مَعْلُومٌ بِضَرُورَةِ الْعَقْلِ.

فَثَبَتَ بِمَا ذَكَرْنَا: «أَنَّ الْقَوْلَ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِىِّ بَاطِلٌ».

أَمَّا الْخَصْمُ، فَقَدِ ادَّعَى «الْعِلْمَ الضَّرُورِىَّ»؛ بِقُبْحِ الظُّلْمِ وَالْكَذِبِ والْجَهْلِ، وَبِحُسْنِ الإِنْصَافِ وَالصِّدْقِ وَالعِلْمِ.

ثُمَّ قَالُوا: هَذَا العِلْمُ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ الشَّرْعِ؛ لأَنَّ «البَرَاهِمَةَ» -مَعَ إِنْكَارِهِمُ الشَّرَائِعَ - عَالِمُونَ بِهَذِهِ الأَشْيَاءِ.

ثُمَّ زَعَمُوا بَعْدَ ذَلِكَ: أَنَّ الْمُقْتَضِىَ لِقُبْحِ الظُّلْمِ مَثَلا هُوَ كَوْنُهُ ظُلْمًا؛ لأَنَّا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِهِ ظُلْمًا نَعْلَمُ قُبْحَهُ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ شَيْئًا آخَرَ، وَعِنْدَ الْغَفْلَةِ عَنْ كَوْنِهِ ظُلْمًا لا نَعْلَمُ قُبْحَهُ، وَإِنْ عَلِمْنَا سَائِرَ الأَشْيَاءِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضِىَ لِقُبْحِهِ لَيْسَ إِلاَّ هَذَا الوَجْهَ.

وَمِنْهُمْ مَنْ حَاوَلَ الاسْتِدْلاَلَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْفِعْلَ الَّذِى حُكِمَ فِيهِ بِالْوُجُوبِ مَثَلا، لَمْ يَخْتَصَّ بِمَا لأَجْلِهِ اسْتَحَقَّ ثُبُوتَ ذَلِكَ الْحُكْمِ؛ وَإِلاَّ كَانَ تَخْصِيصُهُ بِالْوُجُوبِ دُونَ سَائِرِ الأَحْكَامِ، وَدُونَ سَائِرِ الأَفْعَالِ - تَرْجِيحًا لأَحَدِ طَرَفَيِ الْجَائِزِ عَلَى الآخَرِ لا لِمُرَجِّحٍ.

وَثَانِيهَا: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ إِلا بِالشَّرْعِ - لَحَسُنَ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُلُّ شَىْءٍ، وَلَوْ حَسُنَ منه كُلُّ شَىْءٍ، لَحَسُنَ مِنْهُ إِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ عَلَى يَدِ الْكَاذِبِ، وَلَوْ

حَسُنَ مِنْهُ ذَلِكَ، لَمَا أَمْكَنَنَا أَنْ نُميِّزَ بَيْنَ النَّبِيِّ والْمُتَنَبِّئِ؛ وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى بُطْلانِ الشَّرائِعِ.

وَثَالِثُهَا: لَوْ حَسُنَ مِنَ اللهِ تَعَالَى كُلُّ شَيْءٍ - لَمَا قَبُحَ مِنْهُ الْكَذِبُ؛ وَعَلَى هَذَا: فَلا يَبْقَى اعْتِمَادٌ عَلَى وَعْدِهِ وَوَعِيدِهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: الْكَلامُ الأَزَلِيُّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ كَذِبًا.

قُلْتُ: هَبِ الأَمْرَ كَذَلِكَ؛ لَكِنْ لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الَّتِي نَسْمَعُهَا - مُخَالِفَةً لِمَا عَلَيْهِ الشَّيْءُ فِي نَفْسِهِ؟! وَحِينَئِذٍ يَعُودُ الإِشْكَالُ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْعَاقِلَ إِذَا قِيلَ لَهُ: «إِنْ صَدَقْتَ، أَعْطَيْنَاكَ دِينَارًا، وَإِنْ كَذَبْتَ، أَعْطَيْنَاكَ أَيْضا دِينَارًا»، وَاسْتَوَى عِنْدَهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ فِي جَمِيعِ الأُمُورِ إِلاَّ فِي كَوْنِه صدْقًا وَكَذِبًا؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ: أَنَّ الْعَاقِلَ يَخْتَارُ الصِّدْقَ.

وَلَوْلا أَنَّ الصِّدْقَ لِكَوْنِهِ صِدْقًا حَسَنٌ؛ وَإِلاَّ لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ: لَوْ لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ الشَّرْعِ - لاسْتَحَالَ أَنْ يُعْلَمَا عِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بِهِمَا؛ لأَنَّهُما إِذَا لَمْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبلَ ذَلِكَ - فَعِنْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بهما: يَكُونُ وَارِدًا بِمَا لا يَعْقِلُهُ السَّامِعُ وَلا يَتَصَوَّرُهُ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَا مَعْلُومَيْنِ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ.

وَالْجَوَابُ عَنْ دَعْوَى الضَّرورَةِ: أَنَّها مُسَلَّمَةٌ، وَ لَكِنْ لا فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَا كَانَ مُلائِمًا لِلطَّبْعِ، حَكَمُوا بِحُسْنِهِ، وَمَا كَانَ مُنَافِرًا للطَّبْعِ، حَكَمُوا بِقُبْحه - فَهَذَا الْقَدْرُ مُسَلَّمٌ. فَإِن ادَّعَيْتُمْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهِ، فَلابُدَّ مِنْ إِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، ثُمَّ إِقَامَةِ الدَّلالَةِ عَلَى التَّصْدِيقِ بِهِ؛ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسَاعَدٍ عَلَيْهِ؛ فَضْلاً عَنِ ادِّعَاءِ الْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ فِيهِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الظُّلْمُ مُلائِمٌ لِطَبْعِ الظَّالِمِ، وَمَعَ ذَلِكِ فَإِنَّهُ يَجِدُ فِي صَرِيحِ الْعَقْلِ قُبْحَهُ، وَلأَنَّ مَنْ خَاطَبَ الْجَمَادَ بِالأَمْرِ وَالنَّهْيِ - فَإِنَّهُ لا يَنفِرُ طَبْعُهُ عَنْهُ؛ مَعَ أَنَّ قُبْحَهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورةِ، وَلأَنَّ مَنْ أَنْشَأَ قَصِيدَةً غَرَّاءَ فِي شَتْمِ المَلائِكَةِ وَالأَنْبِيَاءِ، وكَتَبَهَا بِخَطٍّ حَسَنٍ، وَقَرَأَهَا بِصَوْتٍ طَيِّبٍ حَزِينٍ - فَإِنَّهُ يَمِيلُ الطَّبْعُ إِلَيْهِ، وَيَنفِرُ الْعَقْلُ عَنْهُ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ نَفْرَةَ الْعَقْلِ مُغَايِرَةٌ لِنَفْرَةِ الطَّبْعِ».

الشرح: اعلم - وَفَّقَكَ اللهُ تعالى - أن هذا الكَلاَمَ على ظاهره، ولا توجيه له؛ وذلك لأن الْمُصَنِّفَ ذكر قِسْمَةً حاصرة، وأقام أَحَدَ الأمرين الأولين؛ فقد تَمَّ الدَّلِيلُ.

فطريق توجيهه: أن يقال: لم قلت: إن رجحان الفاعلية على التاركية إذا لم يتوقف على مُرَجِّحٍ، يلزم الاتفاق؛ وهذا لجواز أن يكون القادر يرجح أحد مَقْدُورَيهِ على الآخر من غير مرجح؛ وذلك باطل: أن يكون ذلك من خاصية صفة القُدْرَة، فلا يكون الفعل الواقع بالْقُدْرَةِ على هذه الصفة اتفاقيًّا، ما المانع [(١)] من ذلك؟! فقد توجه السؤال منهم على المقدمة.

[وجوابه: ما ذكره] [(٢)] في الْمَتْنِ، وهو أن يقال: إنه إما أن يكون لقولك: «مرجح» مفهوم زائد على كونه قادرا، أو لا يكون؛ وإنما يلزم أحد الأمرين الأولين؛ وهو إما الاتفاق أو الاضطرار: فإن كان لذلك مفهوم زائد على كونه قادرا - كان معناه: أن رُجْحَانَ الفاعلية على التاركية لا يمكن إلا عند انضمام قيد آخر إلى القادرية؛ فيصير ذلك الْمُرَجِّحُ: إما أن يكون من العبد، أو من الله... إلى آخر التقسيم، ولزوم [(٣)] الاضطرار على التفسير المذكور قائم، فإن لم يكن لذلك مفهوم زائد، لم يبق لقولكم: «القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر» إلا أن صفة القادرية مستمرة في الأزمان كلها، ثم إنه يوجد الأثر في بعض تلك الأزمنة دون البعض، من غير أن يكون ذلك القادر رَجَّحَهُ أو قصد اتباعه؛ وذلك هو الأمر الثاني، وهو الاتفاق؛ فقد اتضح توجيه السؤال مع الجواب.

واعلم: أن المعتزلة اتفقوا على الحسن والقبح العقليين؛ لكن اختلفوا في طريق العلم به: فمنهم من قال: ذلك بضرورة العَقْلِ، ولا حَاجَةَ إلى الدليل، بل القضية بَدِيهِيَّة؛ وهذا لأن كل واحد يعلم قُبْحَ الظلم والكذب، وَحُسْنَ الإنصاف والصدق؛ وكذلك المنكرون للشرائع؛ كالبراهمة؛ فيقولون: العدل حَسَن، والظُّلم قبيح ولو كان ذلك مستفادا من الشرائع، لما اعترف بذلك منكر [و] الشرائع.

ثم قالوا: الموجب للعلم بكونه قبيحًا ليس إلاَّ العلم بكونه ظلمًا.

والدليل عليه: أنا إذا علمنا قُبْحَهُ - وإن لم نعلم شيئا آخر - دل ذلك على أن

---

(١) في «أ»: أما المانع.

(٢) في «أ»: وجواب ما ذكرناه.

(٣) في «ب»: ولوازم.

الموجب لقبحه ليس إلا الظلم. هذه طريقة من ادعى الضرورة. ومنهم من عَوَّلَ على الاستدلال؛ واحتج بأدلة واهية، بل هى سيئة ركيكة، وهى واضحة فى الأصل [٣٤أ]، غَنِيَّةٌ عن الشرح، غير أن الوجه الأول من السنة يصلح أن يكون من الذين قالوا: فى الأفعال صدق يقتضى الحسن والقبح، وقد بينا تفصيل مذهبهم فى أول المسألة، ولا حاجة إلى الإعادة. وأما الوجه الثانى: فالنَّظْمُ الذى للأول منهما والثانى - نظم التلازم، وقد استثنى فيه نقيض اللازم، والملزوم فيهما واحد، واللازم فى الأول غير الملزوم فى الثانى؛ لأن الملزوم: أن يحسن من الله كل شيء، واللازم فى الأول: عدم إمكان التمييز بين النبى والمتنبئ، وفى الثانى: عدم قُبْحِ الكذب من الله.

والوجوه بأسرها ضعيفة، والخامس أضعفها، فَأَرْكُهَا ما كان يستحق الذِّكْر، وليس مائلا للتقرير، ولا لإيهام التقرير.

واعلم: أن الجهل من صفات النفس، وليس ذلك من [صفات] [١] الأفعال؛ وليس ذلك من صُوَرِ النزاع.

وقد وقع ذلك فى كَلَامِ الإمام بيِّنًا؛ حيث ذكر دعوى المعتزلة كَوْنَ الظلم قبيحًا بالبديهة. والجواب عن كلمات المعتزلة.

قال الإمام - رضى الله عنه -: الجواب عن دعوى الضرورة: أنها مُسَلَّمة، لكن فى غير مَحَلِّ النزاع.

وبيان ذلك هو: أن العدل[٢] حَسَنٌ بمعنى: الملاءمة الطبيعية، والظلم قبيح، بمعنى: أن الطباع تَنْفِرُ عنه؛ وهذا لأن الظلم يفرق بينه وبين محبوبه بالطَّبْعِ [والعدل][٣] يحفظ محبوبه الطبيعي عليه، وكل ذلك حكم.

وأما حسن العدل، بمعنى: تعلق الثواب به -: فلا نسلم ذلك، وإن ادعى الحسن والقبح بتفسير آخر: فلابد من إفادة تصوره، ثم إقامة البرهان لإفادة التصديق.

لا يقال: يدعى ضرورة فى أمثلة: منها: قبح أكل الطعام المسموم مع الإنذار

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: العقل.

(٣) فى «أ»: العقل.

[والإعلام][(١)] والاستغناء عنه: ومنها: سلوك الطريق المخوف مع وجود الآمن؛ لأنا نقول: الحسن والقبح العقليان ممنوعان [(٢)] فى الأمثلة كلها؛ وذلك بمعنى تعلق الثواب والعقاب بشىء من الأفعال، ومسلمان بمعنى الملاءمة الطبيعية، والمنافرة الطبيعية.

ولا يقال: نحن نحقِّق نحن الحسن والقبح [العقليين] [(٣)] فى صور ليس فيها الملاءمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية.

بيانه: أن الظلم ملائم لطبع الظالم [(٤)]، وهو يجد فى صريح العقل قبحه؛ فقد وجد ههنا القبح العقلى مع انتفاء المنافرة الطبيعية. وكذلك من أنشأ قصيدة غراء فى شتم الملائكة[(٥)] وأرباب الفضائل، وكتبها بخط حسن، وقرأها بصوت طيب: فإن الطبع يميل إليه، وينفر العقل عنه؛ وكذلك من خاطب الجماد بالأمر والنهى: فإنه لا ينفر عنه الطبع؛ مع أن[(٦)] قبحه معلوم بضرورة العقل؛ فعلم: أن فى جميع هذه الصور وجد الحسن أو القبح العقليان، ولم يوجد فيها الملاءمة والمنافرة الطبيعيتان؛ فندعى أن العلم بالحسن والقبح حاصل فى جميع هذه الصور بالضرورة [٣٤ب] ولا يمكن أن يقال: إن الحسن والقبح فيها [(٧)] حاصل بمعنى الملاءمة والمنافرة الطبيعيتين؛ هكذا ينبغى أن يفهم.

وأما قوله فى المحصول: «فعلمنا أن نفرة العقل مغايرة لنفرة الطبع» - فليس بسديد؛ لأن الكلام ليس فى تغايرهما، بل إن الموجود فى هذه الصورة النفرة العقلية، أو النفرة الطبيعية.

قال المصنف: الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الظَّالِمَ لا يَمِيلُ طَبْعُهُ إِلَى الظُّلْمِ؛ لأَنَّهُ لَوْ حَكَمَ بِحُسْنِهِ، لَمَا قَدَرَ عَلَى دَفْعِ الظُّلْمِ عَنْ نَفْسِهِ؛ فَالنَّفْرَةُ عَنِ الظُّلْمِ مُتَمَكِّنَةٌ فِى طَبْعِ الظَّالِمِ وَالمَظْلُومِ، إلا أَنَّهُ إِنَّمَا رَغِبَ فيه؛ لِعَارِضٍ يَخْتَصُّ بِهِ، وَهُوَ أَخْذُ المَالِ مِنْهُ. والحَكْمُ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ - إِنَّمَا كَانَ؛ لأَنَّ الْحُكْمَ بِحُسْنِهِ قَدْ يُفْضِى إِلَى وُقُوعِهِ، وَهُوَ مُلائِمٌ لِطَبْعِ كُلِّ أَحَدٍ، وَالحُكْمُ بِقُبحِ الْكَذِبِ - إِنَّمَا كَانَ؛ لِكَوْنِهِ عَلَى خِلافِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ، وَبِحُسْنِ

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: ممنوعين.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: لطبع الظلم.

(٥) فى «أ»: الملة.

(٦) فى «أ»: أنه.

(٧) فى «أ»: فيهما.

الصِّدْق؛ لكَونِهِ عَلَى وَفْقِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ، وَبِحُسْنِ إِنْقَاذِ الْغَرِيقِ؛ لأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ حُسْنَ الذِّكْرِ، وإِنْ لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ، فلأَنَّ مَنْ شَاهَدَ شَخْصًا منْ أَبْنَاءِ جنْسِهِ فِي الأَلَمِ - تَأَلَّمَ قَلْبُهُ؛ فَإِنْقَاذُهُ مِنْهُ يَسْتَلْزِمُ دفْعَ ذَلِكَ الأَلَمِ عَنِ الْقَلْبِ، وَذَلِكَ مِمَّا يَمِيلُ إِلَيْهِ الطَّبْعُ.

وَأَمَّا مُخَاطَبَةُ الْجَمَادِ، فَلا نُسَلِّمُ أَنَّ اسْتِقْبَاحَهَا يَجْرِى مَجْرَى اسْتِقْبَاحِ الظُّلْمِ، وَالْقَدْرُ الَّذِى فِيهِ مِنَ الاسْتِقْبَاحِ، إِنَّمَا كَانَ لاتِّفَاقِ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ الإِنْسَانَ لا يَجِبُ أَنْ يَشْتَغِلَ إِلا بِمَا يُفِيدُهُ فَائِدَةً: إِمَّا عَاجِلَةً، وإِمَّا آجِلَةً.

وأَمَّا الْقَصِيدَةُ الْمُشْتَمِلَةُ عَلَى الشَّتْمِ - فَإِنَّمَا تُسْتَقْبَحُ؛ لإِفْضَائِهَا إِلَى مُقَابَلَةِ أَرْبَابِ الْفَضَائِلِ بِالشَّتْمِ وَالاسْتِخْفَافِ؛ وَهُوَ عَلَى مُضَادَّةِ مَصْلَحَةِ الْعَالَمِ.

فَظَهَرَ: أَنَّ الْمَرْجِعَ فِي هَذِهِ الأَشْيَاءِ إِلَى مُلاءَمَةِ الطَّبْعِ ومُنَافَرَتِهِ، وَنَحْنُ قَدْ سَاعَدْنَا عَلَى أَنَّ الْحُسْنَ والْقُبْحَ - بِهَذَا الْمَعْنَى - مَعْلُومٌ بِالْعَقْلِ؛ وَالنِّزَاعُ فى غَيْرِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن حاصل الجواب: أنه نسلم تحقق الحسن والقبح فى هذه الصور، بمعنى: الملاءمة والمنافرة الطبيعيتين، ونمنع الحسن والقبح فيها بمعنى: تعلق الثواب والعقاب بها، وأن العقل يقتضى بهما فى شىء من الصور، ثم شرع فى بيان إسناد الحكم بالحسن والقبح فى هذه الصور إلى الميول الطبيعية بيانا تفصيليًّا؛ وذلك بأن يقال فى صورة صورة مسندا ظنيا، وذلك هو مسند الحكم.

ولنتكلم فى الأمثلة على التفصيل:

أما قولهم: «الظالم يميل طبعه إلى الظلم، مع أنه يجد فى صريح عقله قبحه، ولو كان الحسن والقبح فى هذه الصور بمعنى الملاءمة الطبيعية، والمنافرة الطبيعية - لاستحال ذلك»: فالجواب عنه: أنا [لا] [1] نسلم أن طبع الظالم يميل إلى الظلم، بل نقول: النفرة الطبيعية عن الظلم ممكنة فى طبع الظالم والمظلوم، إلا أنه إنما يرغب فى الظلم لمعارض آخر؛ وهو أخذ المال أو[2] درك التشفى والانتقام الذى هو مقتضى القوة الغضبية[3].

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: و.

(٣) فى «أ»: العصبية.

وأما قول المصنّف: «لو[١] حكم الظالم بحسن الظلم، لما قدر على دفعه عن نفسه» - فهذا الكلام ليس فى مقام الدعوى، بل الجواب السادس هو المنع كما سبق تقريره، وهو الذى ذكره سندًا للمنع، لا يلزم المستدل تقريره؛ فلا يقبل سندا لمنع [المنع][٢]؛ إذ لا دعوى للمانع، والمنع يتوجه على الدعاوى لا غير، فافهم ذلك.

وأما الحكم بحسن الإحسان: فمستنده الطبيعى أنه قد يفضى إلى وقوعه، وهو ملائم لطبع كل واحد؛ فالطبع يميل إلى ذلك. وأما الصدق: فإنه يتعلق به مصالح طبيعية، والكذب مانع منها.

بيانه: أن الإنسان الواحد لا يستقل بإصلاح جميع ما يحتاج إليه، بل لا بد من التعاون، ولا تعاون إلا بأن يعرف كل واحد من المتعاونين ما فى ضمير صاحبه، ولا تحصل المصلحة بمجرَّد المعونة إلا بإدخال ما التمس منه الوجود [٣] فى وقت حاجته، ولا يتم ذلك إلا بالصدق. وينافى حصول تلك المصالح المطلوبة فى أوقاتها الكذب؛ فعلم أنه يتعلّق بالصدق مصالح طبيعية؛ كالحصول على ما يدفع الحاجة والضرورة، وكالحصول على مقتضى الشهوات الطبيعية، فكذلك يميل [٣٥/أ] الطبع إلى الصدق، وينفر عن الكذب؛ فيحكم بحسن الأول، وقبح الثانى؛ وذلك بحكم النفرة والميل الطبيعيين.

لا يقال: «للعالَمِ مصلحة؛ فما يفضى إليه محكوم عليه بالحسن بمقتضى العقل دون الطبع»؛ لأنا نقول: هذه دعاوى مجردة عن الدليل، والمنع يتوجه عليها.

وأما حسن إنقاذ الغرقى: لأنه يتضمن الثناء على فاعله، والطبع يميل إلى ذلك، ولأن القلب يتألم إذا رأى أحدا من أبناء جنسه فى ألم، فالسعى فى تخليصه من ذلك سعى فى دفع الألم عن قلبه وأما مخاطبة الجماد: فلا نسلم أن فيها من الاستقباح ما فى هذه الصور، والقدر الموجود فيه إنما كان لأنه اشتغال بما لا فائدة فيه أصلا: لا عاجلا، ولا آجلا، لا أنه قبح لذاته عقلا.

فاعلم: أنه يحتاج لإتمام هذا الكلام: أن يبين أن [فى][٤] الاشتغال بما لا فائدة فيه عاجلاً تضييعًا للوقت، وأن الطبع السليم ينفر من ذلك.

(١) فى «أ»: أو.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «أ»: فى الوجود.

(٤) سقط فى «أ».

وأما إنشاد القصيدة المذكورة: فإنما يستقبح؛ لأنه قابل أرباب الفضائل [(١)] بالشتم والاستخفاف، ويتعلق بإكرام أرباب الفضائل مصالح طبيعية؛ فكانت القصيدة المذكورة منافية لتلك المصالح الطبيعية، فلذلك قبُح. فظهر: أن مستند الحسن والقبح [في جميع هذه الصور الميول الطبيعية، وقد بينا ذلك على التفصيل. فالحاصل: أنا نسلم أن الحسن والقبح][(٢)] بهذا التفسير معلوم عقلاً، والنزاع في غيره، وهو أن كون الأفعال متعلق الثواب والعقاب في الآخرة يعلم ذلك بالعقل أو الشرع؟ فإن قيل: الطبع لا حكم له وإنما الحكم للعقل -: فقد حكم العقل بحسن هذه الأفعال وقبحها، وليس ذلك بالطبع؛ إذ لا حكم للطبع.

قلنا: المدعَى أن العقل الصرف المجرد عن الإيعاق[(٣)] والتبعية للشهوات الطبيعية - لا يحكم بحسن هذه الأشياء قطعا؛ وحيث حكم العقل بالحسن والقبح في هذه الصور، لم يكن حكمه لصرافته، بل بحسب انقياده للطبع.

فالحاصل: أن العقل إذا لم يكن تابعا للطبع - لا يحكم بحسن هذه الأشياء ولا قبحها، وإذا حكم بحسن هذه الأشياء أو قبحها - فذلك ليس حكم العقل المحض.

وأما قوله: «لو حكم بحسن الظلم لما قدر على دفعه عن نفسه» فيه نظر.

قال المصنف: سَلَّمْنَا تَحَقُّقَ الحُسْنِ وَالْقُبْحِ؛ لَكِنْ لانُسَلِّمُ أَنَّ الْمُقْتَضِيَ لِقُبْحِ الظُّلْمِ هُوَ: كَوْنُهُ ظُلْمًا، وَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُقْتَضِي لِقُبْحِهِ أَمْرًا آخَرَ؟!

قَوْلُهُ: «الْعِلْمُ بِالْقُبْحِ دَائِرٌ مَعَ العِلْمِ بِكَوْنِهِ ظُلْمًا وُجُودًا وَعَدَمًا»:

قُلْنَا: لِمَ قُلْتَ: إِنَّ الدَّوَرَانَ الْعَقْلِيَّ دَلِيلُ الْعِلِّيَّةِ عَلَيْهِ؟! وَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟!

ثُمَّ إِنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالْمُضَافَيْنِ؛ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُضَافَيْنِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِالآخَرِ وُجُودًا وَعَدَمًا - مَعَ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ كَوْنُ أَحَدِهِمَا عِلَّةً لِلآخَرِ، وَتَمَامُ تَقْرِيرِ هَذَا السُّؤَالِ سَيَأْتِي - إِنْ شَاءَ اللهُ - فِي «كِتَابِ القِيَاسِ».

سَلَّمْنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي: أَنْ يَكُونَ قُبْحُ الظُّلْمِ لِكَوْنِهِ ظُلْمًا؛ لَكِنْ:

---

(١) في «أ»: الفضائل أيضا.

(٢) سقط في «أ».

(٣) في «أ»: الاتفاق.

مَعنَا مَا يَدُلُّ عَلَى فَسَادِهِ، وَهُوَ: أَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ «الظُّلْمِ»: إِضْرَارٌ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ، وَكَوْنُهُ غَيْرَ مُسْتَحَقٍّ قَيْدٌ عَدَمِيٌّ، وَالْقَيْدُ الْعَدَمِيُّ لا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ، وَلا أَنْ يَكُونَ جُزْءًا لِلْعِلَّةِ؛ إذ لَوْ جَازَ اسْتِنَادُ الأَمْرِ الثُّبُوتِيِّ إِلى الأَمْرِ الْعَدَمِيِّ - لَجَازَ اسْتِنَادُ خَلْقِ الْعَالَمِ إِلَى مُؤَثِّرٍ عَدَمِيٍّ؛ وَحِينَئِذٍ: يَنسَدُّ عَلَيْنَا بَابُ مَعْرِفَةِ كَوْنِ اللهِ تَعَالَى مُوجِدًا؛ لأَنَّ الْعَدَمَ نَفْيٌ مَحْضٌ؛ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُؤَثِّرًا.

فَإِنْ قُلْتَ: «لِمَ لا يَجوزُ أَنْ يَكونَ الْعَدَمُ شَرْطًا لِتَأْثِيرِ الْعِلَّةِ فِي الْمَعْلُولِ؟»:

قُلْتُ: لأَنَّهُ إِذَا فُقِدَ هَذَا الْعَدَمُ، لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مؤَثِّرَةً فِى الْمَعْلُولِ، وَعِنْدَ وُجُودِهِ تَصِيرُ مُؤَثِّرَةً فِيهِ؛ فَكَوْنُ العِلَّةِ بحَيْثُ تَسْتَلْزِمُ المَعْلُولَ وتَسْتَعْقِبُهُ - أَمْرٌ حَدَثَ مَعَ حُدُوثِ هَذَا العَدَمِ، وَلَيْسَ لَهُ سَبَبٌ آخَرُ سِوَاهُ؛ فَوَجَبَ تَعْلِيلُهُ بِهِ؛ فَيَعُودُ الأَمْرُ إِلى تَعْلِيلِ الأَمْرِ الثُّبُوتِيِّ بِالأَمْرِ العَدَمِيِّ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن دليل الخَصم له مقدمات:

الأولى: أن الظلم قبيح عقلا.

والثانية: أن علة قبحه هو كونه ظلما.

منع المصنِّف المقدمة الأولى، وقد بينا وجه المنع واستقامته، ثم سلم المقدمة الأولى جدلا، ومنع [1] الثانية [2]، فقال: لا نسلِّم أن المقتضى لقبح الظلم هو كونه [٣٥ب] ظلما، وإن تمسك بالدوران، وقال: دار الحكم [3] بالقبح مع العلم بكونه ظلمًا وجودًا وعدما [4]، والدوران دليل على عِلِّيَّةِ المدار للدائر فيكون العلم بالظلم علة للعلم بكونه قبيحًا؛ فيلزم أن يكون المقتضى لكون الظلم قبيحا هو كونه ظلما.

قلنا: لم قلت: إن الدوران [العقلى][5] دليل العلية؟! وما الدليل عليه؟! ثم نقول: هو منقوض؛ وذلك لأن العلم بالأبوة دائر [6] مع العلم بالبنوة وجودًا وعدمًا، وكذلك العلم

(١) فى «ب»: ومع.

(٢) فى «أ»: المقدمة.

(٣) فى «أ»: العلم.

(٤) فى «أ»: أو عدما

(٥) سقط فى «ب».

(٦) فى «ب»: دار.

بالفوقية دائر مع العلم بالتحتية... إلى غير ذلك من النظائر؛ وكذلك العلم بالبنوَّة دائر مع العلم بالأبوة؛ وكذلك العلم بالتحتية دائر مع العلم بالفوقية؛ فلو كان الدوران دليلا على علية المدار للدائر، يلزم كون العلم بالأبوة علة للعلم بالبنوة، وبالعكس؛ وذلك محال.

ولا يقال: الدوران المذكور مقيد بشروط ثلاثة:

أحدها: الترتب، وألا يقطع بعلة الغير، ولا بعدم علية ما ذكرنا من المدار؛ فيصح أن يقال: وجد هذا، ثم وجد ذاك. والقيود الثلاثة تدفع النقوض المذكورة عن الدوران؛ فاندفعت النقوض المذكورة؛ لأنا نقول: مقصود المصنِّف أن الدوران لا يفيد القطع بالعلية، وإن اندفعت النقوض هان احتمال كون موضع الاتفاق شرطًا أو خصوص محل الخلاف، ومع هذا الاحتمال: لا يحصل القطع بعلية المدار للدائر. وإن رد ذلك التجربة به، فشرط إفادتها القطع: التكرار الذى يحصل عنده القطع؛ وذلك ممنوع ههنا.

لا يقال: «إذا علمنا كونه ظلما ولا نعلم سواه، نعلم قبحه؛ فدل ذلك على أن علة قبحه هو الظلم»:

لأنا نقول: لا نسلم أنا نعلم قبحه بمجرد العلم بكونه ظلما.

سلمنا؛ ولكن ذلك لكون الظلم منهيًّا عنه شرعًا[1]، فبعد ورود الشرع، نعلمه، وقبله ممنوع.

سلَّمنا: أن ما ذكرتم يقتضى أن يكون قبح الظلم لكونه ظلما، ولكن معنا ما يدلُّ على فساده؛ وذلك لأن حقيقة الظلم: إضرارٌ غير مستحق: أما أنه إضرار: فلأنه مطلوب العدم فى نظر العاقل، ولا معنى للضرر إلا هذا، وأما أنه غير مستحق: فذلك ليخرج عنه القتل قصاصا وأمثاله؛ فإنه إضرار، ولكنه مستحق. و«كونه غير مستحق» قيد عدمى، والقيد العدمى لا يصلح أن يكون علة، أو جزءًا من العلة؛ إذ لو جاز ذلك، لجاز إسناد العالَم إلى مؤثر عدمى؛ وحينئذ: ينسد علينا باب إثبات الصانع، ومعرفة وجوده؛ ولأن العدم نفى محقق؛ فيستحيل أن يكون مؤثرًا.

فإن قلت: «لم لا يجوز أن يكون العدم شرطًا لتأثير العلة فى المعلول؛ [وهذا لأن كثيرًا من العلل يتوقف تأثيرها على الإعدام؛ ألا ترى أن هبوط الجرم المهمل وحصوله فى

---

(١) فى «أ»: شرطا.

حيزه - مشروط بعدم المعاوق، ونظائره كثيرة»: فالعدم لا يصلح أن يكون شرطًا لتأثير العلّة في المعلول][١]؛ وذلك لأنه إذا فقد هذا العدم، لم تكن العلة مؤثرة في المعلول، وعند حصوله تصير مؤثرة فيه.

فكون العلة مستلزمة للمعلول أمر حدث مع حدوث هذا العدم[٢]، وليس له سبب سواه؛ فيصير العدم علة الاستلزام لعلة المعلول [٣] وكونه مستلزما [٣٦/أ] أمر ثبوتي؛ لأنه نقيض الاستلزام العدمي؛ لكونه محمولا على العدم؛ فيعود ذلك إلى تعليل الأمر الثبوتي بالأمر العدمي؛ وذلك محال.

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف، وقد عول عليه المصنف في مواضع؛ فنقول الحق: أن العلة والمعلولية والتأثر والتأثير وأمثالها من الأمور الذهنية الاعتبارية، وأن العدم يصلح أن يكون شرطا للتأثير؛ وذلك لأن وجود الشيء قد يكون مانعًا من التأثير، فيكون عدمه شرطًا للعلة التامَّة، وهذا كثير النظائر، ومن ذلك: [أن وجود][٤] الجدار مانع من نزول السقف؛ فيكون عدمه شرطا للعلة التامَّة.

وهذه المقدمة ضرورية: العلية أمر وجودي؛ لأنه نقيض اللاعلية، واللاعلية عدمية، فهو.....[٥] وبيانه بالمنع؛ وذلك لأنا لا نسلم أن اللاعلية عدمية.

قوله: «محمولة على العدم»:

قلنا: إن أراد [٦] الحمل بطريق الإيجاب المعدول، فالمعدوم هو ليس بعلّة - فيمنع [٧] صدق ذلك.... المعدولة[٨] على وجود الموضوع؛ وإن أراد به الصدق في كلام؛ كقولنا: المعدوم ليس بعلة -:

قال المصنّف: وَأَمَّا الْجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ أَوَّلاً: فَهُوَ أَنَّ رُجْحَانَ أَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ عَلَى الآخَرِ - إِنِ افْتَقَرَ إِلَى الْمُرَجِّحِ -: تَوَقَّفَ رُجْحَانُ فَاعِلِيَّةِ الْعَبْدِ عَلَى

---

(١) سقط في «ب».

(٢) في الأصول المعلول.

(٣) في «ب»: العلة المعلول.

(٤) سقط في «ب».

(٥) بياض في «أ».

(٦) في «أ»: المراد.

(٧) في «ب»: وسنمنع.

(٨) بياض من قوله: ذلك إلى قوله: المعدولة.

تَارِكِيتِهِ؛ عَلَى مُرَجِّحٍ غَيْرِ صَادِرٍ مِنْ جِهَتِهِ؛ وَإِلاَّ: وَقَعَ التَّسَلْسُلُ؛ وَيَكُونُ رُجْحَانُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ -- عِنْدَ حُصُولِ ذَلِكَ الْمُرَجِّحِ - وَاجِبًا؛ وَإِلاَّ: لَزِمَ الرُّجْحَانُ لا لِمُرَجِّحٍ.

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَزِمَ «الْجَبْرُ»؛ وَيَلْزَمُ مِنْ لُزُومِ الْجَبْرِ - الْقَطْعُ بِبُطْلانِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ.

وَإِنْ لَمْ يَفْتَقِرِ الرُّجْحَانُ إِلَى الْمُرَجِّحِ أَصْلاً- فَقَدِ انْدَفَعَتْ هَذِهِ الشُّبْهَةُ بِالْكُلِّيَّةِ.

الشرح: اعلم: أن الخصم احتج لمذهبه؛ بأن قال: الفعل الذى اختص بالوجوب بدلاً عن الحرمة - وجب أن يختص بما لأجله الوجوب، أى: بصفة موجبة للوجوب قائمة به؛ وإلا لكان تخصيصه بالوجوب دون الحرمة ترجيحًا بلا مرجح؛ وهو محال.

فقوله: «الترجيح من غيرمرجح محال» [إحدى مقدمات دليله][(1)]، وإذ ظهر ذلك، قال المصنِّف جوابًا عن كلامه: إن هذه المقدمة من دليلك - وهى:أن الترجيح من غير مرجح محال: إما إن تكون صادقة أو لا؛ وأيّما كان يلزم اندفاع الشبهة: أما إن [(2)] كانت: كاذبة فظاهر.

وأما إذا كانت صادقة: فلأنه يلزم الجبر؛ لأن رجحان الفاعلية على التاركية يتوقف على مرجِّح صادر من الغير لا من العبد؛ فيلزم الجبر على ما قررناه فى الدليل؛ فيلزم بطلان الحسن والقبح العقليين؛ فيلزم بطلان الشبهة جزما.

وحاصله: دعوى لزوم أحد الأمرين، وهو: إما فساد [(3)] الشبهة المذكورة، أو لزوم الجبر؛ [و] إيما كان: يلزم فساد الشبهة.

واعلم: أن هذا جواب فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: أنه إعادة للدليل من الوجهين، [و] الذى عارضه الخصم بهذه المعارضة، فهو عين الدليل الأول على الدعوى الأولى؛ فلا يصلح جوابًا له.

وثانيهما: أنه ضعيف فى نفسه؛ لما نبهنا عليه قبل.

لا يقال: «لا نسلِّم أنه إعادة للدليل الأول؛ بل الدعوى فى المرة الأولى غير الدعوى فى المرة الثانية، وهذا [٣٦ب] ظاهر؛ وذلك لأنا ادعينا أولا عدم القبح العقلى ببيان

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «ب»: إذا

(٣) فى «ب»: فاسد.

لزوم أحد الأمرين، وهو: إما الاتفاق، أو الاضطرار. وادعينا ثانيا لزوم أحد الأمرين، وهو: إما فساد الشبهة المذكورة، أو لزوم الجبر؛ وهما متغايرتان[1]، والدعاوى إذا تغايرت يجوز اتحاد الدليل عليها»: لأنا نقول: إذا استروحتم إلى ذلك، قلنا مثل ما قلتم.

وبيانه: أنا ندعي أولاً: اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن والقبح العقليين أو لا: والدليل عليه: ما ذكرنا، وإذا حتم بما ذكرتم من لزوم أحد الأمرين، فنحن - أيضًا - ندعي لزوم أحد الأمرين، وهو: إما اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن والقبح، أو كون الأفعال اتفاقية [بـ] بيان [لزوم] أحد الأمرين؛ وذلك لأن الترجيح من غير مرجح: إما أن يكون جائزًا أو لا؛ وأيّما كان يلزم أحد الأمرين: أما إذا لم يكن جائزا: فلأنه يلزم اختصاص الفعل بصفة موجبة للحسن أو القبح؛ فيلزم وجود القبح العقلي.

وأما إذا كان جائزًا: فلأنه حينئذ يلزم كون الأفعال اتفاقية. إذا ثبت ذلك فنقول:

الثاني باطل بالاتفاق؛ فتعين الأول؛ فيلزم وجود القبح العقلي؛ وذلك هو المطلوب. وإذْ قد تبين فساد الجواب المذكور في الأصل - فالجواب الصحيح أن نقول:

لا نسلم: أن الفعل لو لم يختص بما لأجله الإيجاب أو[2] التحريم - يلزم الترجيح من غير مرجح؛ وإنما يلزم ذلك أن لو كان المرجح منحصرًا في صفة الفعل؛ وهو ممنوع.

قال المصنّف: وَالْجَوَابُ عَمَّا احْتَجُّوا بِهِ ثَانِيًا:

أَنَّ الاسْتِدْلالَ بِالْمُعْجِزَةِ عَلَى الصِّدْق مَبْنِيٌّ عَلَى مَقَامَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى إِنَّما خَلَقَ ذَلِكَ الْمُعْجِزَ؛ لأَجْلِ التَّصْدِيقِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ صَدَّقَهُ اللهُ تَعَالَى، فَهُوَ صَادِقٌ.

وَالْقَوْلُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ: إِنَّمَا يَنْفَعُ فِي الْمَقَامِ الثَّانِي، لاَ فِي الْمَقَامِ الأَوَّلِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى مَا خَلَقَ هَذَا الْفِعْلَ إلا لِغَرَضِ التَّصدِيقِ؟! وَتَحْقِيقُهُ: أَنْ لَوْ تَوَقَّف الرُّجْحَانُ عَلَى الْمُرَجِّحِ - لَزِمَ «الْجَبْرُ»؛ وَإِذَا لَزِمَ «الْجَبْرُ»، لَزِمَ بُطْلاَنُ «الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ».

وَلَوْ لَمْ يَتَوقَّفْ عَلَى الْمُرَجِّحِ - لَجَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ ذَلِكَ الْمُعْجِزَ لا لِغَرَضٍ أَصْلاً.

---

(١) في «ب»: متغيرتان

(٢) في «أ»: و.

ثُمَّ: إِنْ كَانَ ذَلِكَ لِغَرضٍ؛ فَلِم قُلْتُمْ: إِنَّه لاَ غَرَضَ سِوَى التَّصْدِيقِ؟!

فَإِنْ قُلْتَ: «الْقَولُ بِـ «الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ» يَمْنَعُ مِنْ خَلْقِ الْمُعْجِزِ عَلَى يَدِ الْكَـاذِبِ مُطْلَقًـا؛ لأَنَّ خَلْقَهُ عِنْدَ الدَّعْوَى يُوهِمُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ «التَّصْدِيقُ»؛ فَلَوْ كَانَ الْمُدَّعِي كَاذِبًا، لَكَانَ ذَلِكَ إِيهَامًا لِتَصْدِيقِ الْكَاذِبِ؛ وَإِنَّهُ قَبِيحٌ، وَا للهُ تَعَالَى لا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ»:

قُلْتُ: لِمَ قُلْتَ: «إِنَّ الْفِعْلَ الَّذِي يُوهِمُ الْقَبِيحَ، وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا لَهُ - قَبِيحٌ؟!».

وَذَلِكَ لأَنَّ الْمُكَلَّـفَ، لَمَّـا عَلِـمَ أَنَّ خَلْـقَ الْمُعْجِـزِ عِنْـدَ الدَّعْـوَى يَحْتَمِـلُ أَنْ يَكُـونَ لِلتَّصْدِيقِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِهِ، فَلَوْ حَمَلَهُ عَلَى التَّصْدِيقِ قَطْعًا -: لَكَانَ التَّقْصِيرُ مِـنَ الْمُكَلَّفِ؛ حَيْثُ قَطَعَ لاَ فِي مَوْضِعِ الْقَطْعِ؛ وَهَذَا: كَإِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ فِي الْقُـرْآنِ؛ فَإِنَّـهُ يُوهِمُ الْقَبِيحَ، وَلَكِنَّهُ لَمَّا احْتَملَ سَائِرَ الْوُجُوهِ، لَمْ يَقْبُحْ شَيْءٌ مِنْهَا مِنَ ا للهِ تَعَالَى.

فَثَبَـتَ: أَنَّ الإِلْـزَامَ الَّـذِي أَوْرَدُوهُ عَلَيْنَـا فِـي إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْـنِ - وَاردٌ عَلَيْهِـمْ فِـي الْمُقَدِّمَةِ الأُخْرَى، وَكُلُّ مَـا يَجْعَلُونَـهُ جَوَابًـا عَنْـهُ فِـي تَقْرِيـرِ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْـنِ - فَهُـوَ جَوَابُنَا فِي تَقْرِيرِ الْمُقَدِّمَةِ الأُخْرَى.

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ ثَالِثًا:

أَنَّهُ وَارِدٌ عَلَيْهِمْ أَيْضًا؛ لأَنَّ الْكَذِبَ قَدْ يَكُونُ حَسَنًا؛ وَذَلِكَ فِي صُورَتَيْـنِ: إِحْدَاهُمَـا: أَنَّ الْكَـافِرَ إِذَا قَصَـدَ قَتْـلَ النَّبِـيِّ، فَـاخْتَفَى النَّبِيُّ فِـي دَارِ إِنْسَـانٍ، فَجَـاءَ الْكَـافِرُ، وَسَـأَلَ صَاحِبَ الدَّارِ عَنْ ذَلِكَ النَّبِيِّ، وَعَلِمَ صَاحِبُ الدَّارِ: أَنَّهُ لَـوْ أَخْبَرَهُ عَـنْ مَكَـانِ النَّبِـيِّ، أَوْ سَكَتَ، أَوِ اشْتَغَلَ بِالتَّعْرِيضِ - لَقَتَلَهُ قَطْعًا؛ فَهَهُنَا الصِّدْقُ قَبِيحٌ، وَالْكَذِبُ حَسَنٌ.

ثَانِيَتُهُمَا: أَنَّ مَنْ تَوَعَّدَ غَيْرَهُ ظُلْمًا، وَقَالَ: «إِنِّي سَأَقْتُلُكَ غَدًا» فَـلا شَـكَّ أَنَّـهُ مَتَـى لَـمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ، صَارَ هَذَا الْخَبَرُ كَذِبًا؛ فَلَوْ كَـانَ الْكَذِبُ قَبِيحًـا، لَكَـانَ تَـرْكُ هَـذِهِ الأَشْيَاءِ مُسْتَلْزِمًا لِلْقَبِيحِ، وَمُسْتَلْزِمُ الْقَبِيحِ قَبِيحٌ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَرْكُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ قَبِيحًا؛ وَيَكُونَ فِعْلُهَا حَسَنًا لا مَحَالَةَ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الْجَوَابُ عَنِ الصُّورَةِ الأُولَى مِنْ وَجْهَيْنِ: الأَوَّلُ: أَنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّـهُ يَحْسُـنُ الْكَذِبُ هُنَاكَ، وَيَقْبُحُ الصِّدْقُ؛ فَإِنَّ الْوَاجِبَ أَنْ يَأْتِيَ فِيهِ بِالْمَعَارِيضِ، وَإِنَّ فِـي الْمَعَـارِيضِ

لَمَنْدُوحَةً عَنِ الْكَذِبِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ يَحْسُنُ ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ: كَوْنُهُ كَذِبًا يَقْتَضِي الْقُبْحَ، وَالْحُكْمُ قَدْ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْمُقْتَضِي لِمَانِعٍ، إلا أَنَّ الأَصْلَ حُصُولُ الْحُكْمِ عِنْدَ حُصُولِ الْعِلةِ.

وَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ - أَيْضًا - عَنِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ»: قُلْتُ: الْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الْخَبَرَ إنما يَصِيرُ مِنْ بَابِ الْمَعَارِيضِ بِإِضْمَارِ أَمْرٍ وَرَاءَ مَا دَلَّ الظَّاهِرُ عَلَيْهِ: إِمَّا بِزِيَادَةٍ، أَوْ نُقْصَانٍ، أَوْ تَقْيِيدِ مُطْلَقٍ، أَوْ تَخْصِيصِ عَامٍّ، مَعَ أَنَّهُ لا يُنَبِّهُ السَّامِعَ علَى أَنَّهُ نَوَى ذَلِكَ؛ لأَنَّهُ لَوْ نَبَّهَهُ عَلَيْهِ، لَمَا حَصَلَ الْمَقْصُودُ، وَإِذَا جَوَّزْتُمْ حُسْنَ ذَلِكَ؛ لأَجْلِ مَصْلَحَةٍ تَقْتَضِي ذَلِكَ - لَم يُمْكِنْكُمْ إِجْرَاءُ خِطَابِ اللهِ تَعَالَى عَلَى ظَاهِرِهِ، إلا إِذَا عَرَفْتُمْ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هُنَاكَ مَصْلَحَةٌ أُخْرَى تَقْتَضِي صَرْفَهَا عَنْ ظَواهِرِهَا، وَذَلِكَ لا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلاَّ بِأَنْ يُقَالَ: لا يُعْرَفُ هَذَا الْمُعَارِضُ؛ لَكِنَّ عَدَمَ الْعِلْمِ بِالشَّيءِ لا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الشَّيْءِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تَخَلُّفَ الأَثَرِ العَقْلِيِّ عَنِ الْمُؤَثِّرِ الْعَقْلِيِّ مُحَالٌ، وَإِلاَّ كَانَ عَدَمُ الْمَانِعِ جُزْءًا مِنَ الْعِلَّةِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ، ثُمَّ إِنْ سَلَّمْنَاهُ، لَكِنَّ الإِلْزَامَ عَائِدٌ عَلَيْكُم؛ لأَنَّكُم لَمَّا جَوَّزْتُمْ - فِي الْجُمْلَةِ - تَخَلُّفَ الْحُكْمِ عَنِ الْمُؤَثِّرِ لِمَانِعٍ -: جَازَ فِي كُلِّ خَبَرٍ كَاذِبٍ أَلاَّ يَكُونَ قَبِيحًا؛لأَجْلِ أَنَّهُ وُجِدَ مَانِعٌ يَمْنَعُ مِنْ قُبْحِهِ؛ وَحِينَئِذٍ: لا يَحْصُلُ الْقَطْعُ بِكَوْنِهِ قَبِيحًا، بَلْ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ: أَنْ يَحْصُلَ الظَّنُّ بِقُبْحِهِ فَقَطْ.

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ رَابِعًا: أَنَّهُ إِنَّمَا تَرَجَّحَ الصِّدْقُ عَلَى الْكَذِبِ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ؛ لِمَا أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ قدِ اتَّفَقُوا عَلَى قُبْحِ الْكَذِبِ، وَحُسْنِ الصِّدْقِ؛ لِمَا أَنَّ نِظَامَ الْعَالَمِ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ بِذَلِكَ، وَالإِنْسَانُ لَمَّا نَشَأَ عَلَى هَذَا الاعْتِقَادِ، واسْتَمرَّ عَلَيْهِ - لاَ جَرَمَ: تَرَجَّحَ الصِّدْقُ عِنْدَهُ عَلَى الْكَذِبِ.

فإِنْ قُلْت: «أَنَا أَفْرِضُ نَفْسِي خَالِيَةً عَنِ الإِلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمَذْهَبِ وَالاعْتِقَادِ، ثُمَّ أَعْرِضُ عَلَى نَفْسِي - عِنْدَ هَذَا الْفَرْضِ - هَذِهِ الْقَضِيَّةَ؛ فَأَجِدُهَا جَازِمَةً بِتَرْجِيحِ الصِّدْقِ عَلَى الْكَذِبِ»:

قُلْتُ: هَبْ أَنَّكَ فَرَضْتَ نَفْسَكَ خَالِيَةً عَنْ هَذِهِ الْعَوَارِضِ؛ لَكِنَّ فَرْضَ الْخُلُوِّ عَنِ الْعَوَارِضِ لا يُوجِبُ حُصُولَ الْخُلُوِّ عَنِ الْعَوَارِضِ؛ بَلْ لَوْ أَنِّي خُلِقْتُ خَالِيًا عَنِ الْعَوَارِضِ

- فَفِى ذَلِكَ الْوَقْتِ: لاَ أَدْرِى؛ هَلْ كُنْتُ أَحْكُمُ بِهَذَا الْحُكْمِ أَمْ لا؟

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ خَامِسًا: أَنَّ - عِنْدَنَا - الْمَوْقُوفَ عَلَى الشَّرْعِ لَيْسَ هُوَ تَصَوُّرَ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ؛ فَإِنِّى قَبْلَ الشَّرْعِ أَتَصَوَّرُ مَاهِيَّةَ تَرَتُّبِ الْعِقَابِ وَالذَّمِّ عَلَى الفِعْلِ، وَعَدَمِ هَذَا التَّرَتُّبِ؛ فَتَصَوُّرُ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ لا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ؛ وإِنَّمَا الْمَوْقُوفُ عَلَى الشَّرْعِ هُوَ التَّصْدِيقُ بِهِ؛ فَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الآخَرِ؟! وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا الجواب اتجاهه على كلام الخصم مشكِل، ولم تزل النظار يقولون: لا اتجاه لهذا الكلام فى هذا المقام؛ لأن حاصله عائد إلى ذكر إشكال أو منع على دليل المعجزة[١]؛ كيف يصير الإشكال الوارد دليلا على المعجزة، أو المنع المتجه عليه - جوابًا عن هذه المعارضة؟! وطريق توجيهه: أن نقول على وجه المعارضة فى الحكم: ما ذكرت من الدليل - وإن دل على القبح والحسن العقليين - ولكنه معارض بوجه آخر من الدليل:

وبيانه: هو أن دليل المعجزة له مقدمتان:

الأولى[٢]: أن المعجزة ظهرت على يد النبى ﷺ؛ فيكون صادقا؛ لأن المعجزة تجرى مجرى التصديق.

والثانية: أن كل من صدقه الله، فهو صادق، وإلا يلزم تصديق الكاذب؛ وذلك قبيح؛ وهو على الله محال.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو: إما فساد المقدمة الثانية من مقدمتى دليل المعجزة، أو بطلان الحسن والقبح العقليين.

بيان لزوم أحد الأمرين: أن الترجيح من غير مرجِّح: إما أن يكون جائزا أو لا، وأيما كان: يلزم أحد الأمرين: أما إذا لم يكن جائزا: فلأنه حينئذ يلزم الجبر؛ لتوقف الفعل [٣٧أ] حينئذ على مرجح صادر من غير العبد، واستلزام ذلك الجبر على ما مر؛ فيلزم منه بطلان الحسن والقبح العقليين على ما مر.

وأما إذا كان جائزا: فلأنه حينئذ يجوز خلو المعجزة عن غرض التصديق؛ فتبطل

---

(١) المعجزة: أمر خارق للعادة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول وعرفت بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة، والأمر الخارق يشمل ما كان فعلا كنبع الماء، أو تركا كعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام، ومعنى كونه خارقا للعادة أنه لم يعهد ظهور مثله فهو خارج عن المألوف والمعتاد.

(٢) فى «ب»: الأول

المقدمة القائلة: إنه إنما خلق المعجزة على يد النبى لغرض التصديق. فيلزم ما ادعينا من لزوم أحد الأمرين.

ثم نقول: والثانى باطل بالاتفاق؛ فيلزم الأول، وهو المطلوب؛ فقد علم اتجاهه.

وأما ضعفه: فقد علم بما ذكرنا أولا؛ وهو بناء على الدليل، والعمدة فى الجواب المنع؛ وهو أنا نقول: لا نسلم أنه [لو] حَسُنَ من الله كل شىء، لما أمكننا الفرق بين النبى والمتنبى.

قوله: «أنه حينئذ يجوز إظهار المعجزة على يد الكاذب؛ فيفضى إلى الإلباس»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو وقع ذلك، ولا يلزم من حسنه وقوعه، بل كثير من الأشياء حسنة، ونحن نجزم بانتفائها. وهذا هو الجواب الصحيح.

وأما الوجه الثالث: فجوابه الصحيح هو نفسه الجواب عن الثانى؛ وهو المنع، وأما الجواب الذى ذكره المصنف: فضعيف.

وبيانه: هو: أن للخصم أن يقول: لا نسلّم لزوم حسن الكذب فى الصورتين؛ بل إنما حسن نجاة النبى فى الصورة الثانية، وهو عين [1] الكذب، غاية ما فى الباب: أن الكذب احتمل وقوعه منه مع قبحه لمعارض راجح، وهو نجاة النبى؛ وهكذا القول فى الصورة الثانية.

وأما قول المصنِّف فى الجواب: «أن هذا وارد أيضًا على المعتزلة» فجواب ركيك؛ وذلك يشعر بتجويز الكذب على الله تعالى على رأى الفريقين؛ وهو محال.

قوله: «تخلُّف الأثر العقلى عن المؤثر العقلى محال، وإلا لزم كون العدم جزءًا من العلة، وهو محال» - ضعيف؛ وقد بينا ذلك.

قوله: «الإلزام عائد عليكم؛ لأنكم لما جوزتم [2] فى العلة تخلف الأثر عنه... إلى آخره» - ضعيف.

وبيانه هو: أن الخصم يقول: لا نسلّم تخلف القبح العقلى عن الكذب فى شىء من الصور؛ غاية ما فى الباب: أن العمل بمقتضاه تخلف، وهو ترك الكذب، فما وقع إلا حكاية عن الكذب لقبحه، بل احتمل الكذب مع قبحه فى تلك الصورة لمعارض راجح عليه، وهو نجاة النبىّ ﷺ؛ وقد نبهنا على ذلك قبل.

---

(١) فى «أ»: عن.

(٢) فى «أ»: جورتم.

والجواب عن الرابع: واضح بيِّن بنفسه صحيح. وكذلك الجواب عن الخامس.

لا يقال: قول المصنف: «الكذب عندكم قد يكون حسنا.... إلى آخر الفصل» - مدخول.

وبيانه هو: أنا نقول: أما الكذب على الله وعلى رسوله فذلك من الممتنع، وفى حق سائر الناس: فالكذب قبيح ما لم يقع إليه اضطرار وضرورة؛ كما فى الصورة المذكورة [٣٧/ب]؛ وذلك إنما يكون تكميلا لأمر الرسالة، بل غاية ما يجرى فى كلام الله، وكلام رسوله ﷺ: التعبير بالألفاظ المشتركة والمجازية، وذلك معدود فى علم البيان من الفصاحة والإحسان، لا من الكذب، ثم للشارع فى ذلك حكم وأسرار كثيرة، فكيف يعد[١] ذلك من الكذب؟!

وبالجملة قلنا: لا نسلِّم أن الكذب يجوز تطرقه إلى كلام الله، وكلام رسوله، وأن يكون ذلك لازما مما يذهب إليه؛ حتى يلزم ما ذكره فى العذر. وعلى هذا: يسقط التطويل المذكور فى الكتاب.

وأما الوجه الخامس: فلم ينقل على الوجه، ونحن نحرره على وجه آخر؛ وذلك بأنا نقول:

لو لم يثبت الحسن والقبح؛ بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل أصلا -: لنشأ منه: [أن] أحكام من أحكام الشرع لا تطابق العقل، ونحن نرى: أن أكثر أحكام الشرع تطابق العقل؛ كتحريم الغصب [٢]، وإيجاب الضمان[٣]، وإيجاب القصاص [٤]، وتحريم

---

(١) فى «أ»: بعد.

(٢) الغصب لغة: مصدر غصبه يغصبه بكسر الصاد. ويقال: اغتصبه أيضا، وغصبه منه، وغصبه عليه بمعنى، والشيء غَصْبٌ ومغصوب، وهو فى اللغة: أخذ الشيء ظلما، قاله الجوهرى، وابن سيده، وغيرهما من أهل اللغة.

انظر: المصباح المنير: ٦١٣/٢، الصحاح: ١٩٤/١، المطلع: ٢٧٤ المغرب: ٣٤٠.

واصطلاحا: عرفه أبو حنيفة وأبو يوسف بأنه إزالة يد المالك عن ماله المتقوم، على سبيل المجاهرة والمغالبة بفعل فى المال. وقال محمد: الفعل فى المال ليس بشرط لكونه غصبا عرفه الشافعية بأنه: أخذ مال الغير، على وجه التعدى عرفه المالكية بأنه: أخذ مال الغير منفعة ظلما قهرا لا بخوف قتال. عرفه الحنابلة بأنه: الاستيلاء على مال الغير بغير حق.

انظر بدائع الصنائع: ٤٤٠٣/٩، تبين الحقائق للزيلعى: ٢٢٢/٥، مغنى المحتاج ٢٧٥/٢، مواهب الجليل: ٢٧٤/٥، حاشية الدسوقى: ٤٤٢/٣، المغنى: ٢٣٨/٥، شرح منتهى الإرادات: ٢/ ٣٩٩.

(٣) الضمان لغة. مصدر: ضمن الشيء ضمانا، فهو ضامن وضمين: إذا كفل به. وقال ابن سيده:=

.. ..

=ضمن الشيء ضمنا وضمانا، وضمَّنه إياه، كفَّله إياه، وهو: مشتق من التضمن؛ لأن ذمة الضامن تتضمن، قاله القاضي أبو يعلى. وقال ابن عقيل: الضمان مأخوذ من الضمين، فتصير ذمة الضامن في ذمة المضمون عنه. وقيل هو مشتق من الضم؛ لأن ذمة الضامن تنضم إلى ذمة المضمون عنه، والصواب: الأول؛ لأن «لام» الكلمة في الضم «ميم»، وفي الضمان «نون»، وشرط صحة الاشتقاق كون حروف الأصل موجودة في الفرع.

فالضمان في اللغة: الحفظ ويقال له: ضمانة وحمالة وكفالة، قال الله تعالى ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾، وقال ﷺ -: «أنا وكافِلُ اليتيم كهاتين في الجنَّةِ» ويقال أيضا: زعامة وأذانه وقبالة. قال الله تعالى: ﴿ولمن جاء به حمل بعيرٍ وأنا به زَعِيمٌ﴾، أي: كفيل وضامن، والزعيم من الزعامة، وهي السيادة، فكأن الضامن بكفالته، صار له على المكفول سيادة، والأذين من الأذانة. بمعنى الإيجاب؛ لأن الضامن أوجب على نفسه أو من الإذن، وهو الإعلام؛ لأن الكفيل أعلم بأن الحق في جهته، والقبيل من القبالة، وهي الحفظ؛ ولذلك سمى الصك قبالا؛ لأنه يحفظ الحق، ويسمى الكفيل قبيلا؛ لأنه يحفظه أيضا.

قال صاحب «مختار الصحاح»: والقبيل الكفيل، وتقول العرب: هو كفيل بكذا، وحميل، وزعيم، وأذين بمعنى ضمين وحافظ له.

انظر: تحرير التنبيه ٢٢٧، ولسان العرب ٢٦١٠/٤.

اصطلاحا: عرفه الأحناف بأنه: الكفالة، وهي: ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة. عرفه الشافعية بأنه: التزام ما في ذمة الغير من المال. وعرفه المالكية بأنه: شغل ذمة أخرى بالحق. عرفه الحنابلة بأنه: التزام من يصح تبرعه.

انظر: شرح فتح القدير ١٦٣/٧، المحلى على المنهاج ٣٢٣/٢، مواهب الجليل ٩٦/٥ الإقناع ٣٧/٢ كشاف القناع ٣٦٢/٣ أسهل المدارك ١٩/٣.

(٤) القصاص: أن يفعل بالفاعل مثل ما فعل؛ كذا في المغرب وفي الصحاح: القصاص: القود وقد أَقَصَّ الأمير فلانا من فلان إذا اقتص له منه فجرحه مثل جرحه أو قتله. انظر الصحاح ١٠٥٢/٣، والقاموس المحيط ٣٢٤/٢، وما بعدها، والمصباح المنير ٧٧٨/٢ وما بعدها، والمغرب ١٨٢/٢.

اضطربت القوانين الوضعية في هذا القصاص، واختلفت أنظار المفكرين في جوازه أو عدمه، وأخذ كل يدافع عن فكرته، ويحاجج عن رأيه، حتى رمى بعض الغلاة الإسلام بالقسوة في تقرير هذه العقوبة، وقالوا إنها غير صالحة لهذا الزمن، وقد نسوا أن الإسلام جاء في ذلك بما يصلح البشر على مر الزمن مهما بلغوا في الرقي وتقدموا في الحضارة.

كانت هذه العقوبة موجودة قبل الإسلام، ولكن للاعتداء فيها يده المتنمرة، وللإسراف فيها ضرره البالغ، فحد الإسلام من غلوائها وقصر من عدوانها ومنع الإسراف فيها، فقال تعالى: ﴿ومن قتل مظلومًا فقد جعلنا لوليه سلطانًا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورًا﴾ فلم يبح دم=

الزنا، وغير ذلك؛ فإن النظر الصحيح من العاقل يحكم بحسن هـذه الأحكـام، واشتمالها على المصالح الكثيرة، وأنه لولا هذه الأحكام، لما انتظم أمر المعاش فى الدنيا، والمعاد فى العقبى؛ لذلك يتمكن العاقل العالم بموارد نصوص الشرع من التصرف فى النصوص.

هذا كله كلام المعترض، وهو فاسد: أما أولا: فلأنه منع الجواز علـى ذلـك التقدير؛ وهو منع لمقدمة ضرورية؛ لأن التقدير: أن يحسن من الله كل شيء، والمذكور لازم مـن جملة الأشياء قطعا؛ فيلزم جوازه على ذلك التقدير ضرورة.

وأما ثانيا: وذلك لأنه ادعى أن ما نقله المصنف عن المعتزلة من الوجـه الخـامس ليس على وجهه، ثم قال: ونحن نحرِّره، وذكر ما فعلنا وأما ما قاله: «إن المصنف لم ينقله على الوجه» - فهو بناء على ما يتخيله أن ذلك محل النزاع.

ثم أعرض عما أورده المصنف، وذكر دليلا آخر لا تعلق له بمحل النزاع؛ وذلك لأنـه ليس محل النزاع: أن أحكام الشريعة لا تطابق العقل أصلا للأشياء؛ فهـذا مـا لم يذهب

=من لم يشترك فى القتل، قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ والأنثى بالأنثى﴾، وقال عز من قائل: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بـالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف...﴾ الآية، ولكنه أفسح المجال للفضل بين النـاس، وتـرك للجماعـة الراقية مع ذلك أن ترى خيرًا فى العفو عن الجاني، فقال: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له﴾.

على أن العقلاء الذين خبروا الحوادث، وعركوا الأمور، ودرسوا طبائع النفوس البشرية ونزعاتهـا وغرائزها - قد هداهم تفكيرهم الصحيح إلى صلاح هذه العقوبة لإنتاج الغايـة المقصـودة، وهـى إقرار الأمن وطمأنينة النفوس، ودرء العـدوان والبغـى، وإنقـاذ كثـيرين مـن الهـلاك، قـال تعـالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب﴾

وقد فهم أولو الألباب هذه الحكمة البالغة وقدروها حـق قدرهـا، وهـا نحـن أولاء نـرى اليـوم أن الأمم التى ألغت هذه العقوبة عادت إلى تقريرها لما رأته فى ذلك من المصلحة.

وأمكننا الآن أن نقول: إنه ليس هناك من خلاف كبير بين الإسلام والقوانـين الوضعيـة فـى هـذا الموضوع.

أما القصاص فى غير القتل مما ورد فـى الآيـة الكريمـة: ﴿والعين بـالعين والأنـف بـالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ فهو فـى غايـة الحكمـة والعدالـة، إذ لـو لم يكـن الأمـر كذلك لاعتدى القوى على الضعيف وشوه خلقته، وفعل به ما أمكنته الفرصة لا يخشى من وراء ذلك ضررًا يناله، أو شرًا يصيبه، ولو اقتصر الأمر على الديـات - كمـا هـو الحـال فـى القوانـين الوضعية - لكان سهلا على الباغي يسيرًا على الجاني، ولتنازل الإنسان عن شـيء مـن مالـه فـى سبيل تعجيز عدوه وتشويهه مادامت القوة فى يده، ولكن لو عرف أن ما يناله بالسوء من أعضاء عدوه سيصيب أعضاءه مثله كذلك - انكمش وارتدع وسلموا جميعًا من الشرِّ.

إليه أحد، حتى ينصب الدليل على ذلك، وليته فهم النزاع؛ فما ذكره فى غاية الفساد.

ومن هذا القبيل قوله: «وراء قاعدة المصنف من الأقسام فى تعين محل النزاع - قسم آخر، وهو: أن من كان بين يديه طعام مشتهى[(١)]، فأخبره الطبيب: بأن أكل هذا الطعام يضره، وآخبره أخر يحتمل صدقه: أنه مسموم، ومعه طعام يسد مسد هذا فى دفع [جوعه] [(٢)]، وتيقن خلوه عن هذه المفاسد، ثم إنه لم يلتفت إلى الطبيب، ولا إلى المنذر؛ فأكله ومات -: فإنه يذم [٣٨أ] عقلا. وكذلك سلوك الطريق المخوف مع وجود الآمن، والعلم به»: وذلك فاسد أيضا:

وبيانه: ما سبق، وهو أن كون الفعل متعلّق الثواب والعقاب: هل يدرك بالعقل، أم بالشرع؟-: محل النزاع، وما ذكره [(٣)] خارج عن محل النزاع.

تنبيه: اعلم: أن الناظر فى مسألة من المسائل يجب عليه من حيث هو محصِّل: النظرُ فى جميع ما قيل فى تلك المسألة؛ ليكون محيطًا بها.

فنقول: قد تمسك أصحابنا فى مسألة الحسن والقبح بأدلة أخرى، فلننظر فيها:

الحجة الأولى هى: أنه لو كان الكذب قبيحًا لذاته، لزم أن يكون الصدق حسنا؛ واللازم باطل: بيان الشرطية: أنه إذا قال: «إذا عشت - أو إن عشت - ساعة أخرى، كذبت، ثم عاش ساعة أخرى وكذب» - يلزم حسن ذلك؛ لكونه صدقًا، وقبحه؛ لكونه كذبا؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

الثانية: لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتيًا، فإذا قال القائل: «زيد فى الدار» ولم يكن فيها - فالمقتضى لقبحه: إما نفس ذلك اللفظ أو[(٤)]، عدم المخبر عنه، أو مجموع الأمرين، أو أمر خارج عنه:

الأول: يلزم منه قبح ذلك الخبر وإن كان صادقًا.

والثانى: يلزم منه أن يكون العدم علة للأمر الثبوتى؛ وهو باطل.

والثالث: يلزم منه أن يكون العدم جزءًا لعلة أمر ثبوتى؛ وهو باطل.

---

(١) فى «ب»: مستثنى.

(٢) بياض فى «أ»، «ب».

(٣) فى «أ»: وما ذكرنا.

(٤) فى «أ»: و.

والرابع: باطل؛ لأن المقتضى الخارجى: إما لازم للخبر المفروض؛ أو غير لازم: فإن كان الأول: فإن كان لازما لنفس اللفظ، لزم قبحه مع صدقه. [و] إن كان لازما لعدم المخبر عنه، أو لمجموع الأمرين، كان العدم مؤثر الثبوتى، وهو محال. وإن كان لأمر خارج، عاد التقسيم فى ذلك الخارج، وهو تسلسل. وإن لم يكن ذلك المقتضى الخارجى لازما للخبر الكاذب، أمكن مفارقته؛ فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا.

الثالثة: لو كان الخبر الكاذب قبيحًا لذاته، فالمقتضى له لابد وأن يكون ثبوتيًّا؛ لكونه مقتضيا للقبح الثبوتى. وهو إن كان صفة لبعضها، لزم أن يكون بعض أجزاء الخبر كاذبا؛ وهو محال. وإن كان صفة لمجموعها، فهو محال؛ لاستحالة اجتماع أجزاء الخبر.

الرابعة: لو كان قبح الكذب وصفًا حقيقيًّا، لما اختلفت باختلاف الأوضاع؛ واللازم باطل.

بيان الملازمة: ظاهر، فأما انتفاء اللازم؛ وذلك لأن الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كاذبا وقبيحًا بوضع الواضع له أمرًا أو نهيًا.

الخامسة: أن الخبر الكاذب لو كان قبيحًا لذاته، لما كان واجبًا وحسنًا، واللازم باطل؛ لأنه يكون حسنًا إذا استفيد منه عصمة دم نبى [(١)] أو ولى؛ إذا قصده ظالم ليقتله.

السادسة: لو كان الكذب قبيحًا، لكان الظلم قبيحًا؛ لكونه [٣٨ب] ظلما، ولو كان كذلك لتقدم المعلول على علته؛ لأن قبح الظلم الذى هو معلول الظلم متقدم عليه، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، ولكان القبح مع كونه وصفًا ثبوتيًّا - ضرورة اتصاف العدم بمقتضيه - معللًا بما العدم جزء منه؛ وذلك لأن مفهوم الظلم: «إضرار غير مستحق»، واللااستحقاق عدم؛ وهذا ممتنع.

السابعة: لو كان فعل من الأفعال حسنًا أو قبيحًا لذاته، فالمفهوم من كونه حسنًا أو قبيحًا ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا لكان كل من علم ذات الفعل، علم حسنه وقبحه؛ واللازم باطل؛ لجواز أن يعلم حقيقة الفعل، ويتوقف فى حسنه وقبحه على النظر؛ كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، وإذا كان مفهومه زائدا على مفهوم الفعل الموصوف به، فهو صفة وجودية؛ لأنه نقيضه، ويكون الأحسن والأقبح صفة للعدم المحض؛ وهو عدم؛ ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديًّا، وهو قائم

---

(١) فى «أ» بنى آدم.

بالفعل؛ لكونه صفة له؛ ويلزم من ذلك قيام العرض [1] بالعرض، وهو محال؛ لأن العرض

---

(١) اعلم أن تعريف العرض عند الأشاعرة موجود قائم بمتحيز قال في شرح «المواقف»: هذا هو المختار في تعريفه؛ لأنه خرج منه الأعدام والسلوب، إذ ليست موجودة، والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز، وخرج أيضا ذات الرب وصفاته.

وأما تعريفه عند المعتزلة: فما لو وجد لقام بالمتحيز، وإنما اختاروه؛ لأن العرض ثابت عندهم في العدم أيضا، وأما تعريفه عند الفلاسفة ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع؛ كما أن تعريف الجوهر عندهم ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

قال في شرح «المواقف»: أشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض، ومن ثمت لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات البارئ، لأن وجوده تعالى عين ذاته عندهم. أقول لعلهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل المتحيز، لإدخال أعراض غير المتحيز وهو المجردات في التعريف فتدبر. ثم اعلم أن للعرض أقساما عند المتكلمين، و أقساما عند الفلاسفة. أما أقسامه عند المتكلمين فنقول: العرض إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات؛ كالعلم والقدرة، والإرادة والكراهة، والشهوة والنفرة، وسائر ما يتبع الحياة، وإما ألا يختص بالحي، وهو نوعان: الأول الأكوان المنحصرة في أربعة انواع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والثاني: المحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات، والألوان، والروائح، والطعوم، والحرارة، وأخواتها.

وأما أقسامه عند الفلاسفة فنقول: المشهور انحصار الأعراض المندرجة عند جنس في المقولات التسع، وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته؛ كالأعداد والمقادير، والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته، وإن قبلها بواسطة قسمة موضوعة، ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالألوان. فالقيد الأول يخرج الكم، والقيد الثاني الأعراض النسبية، وهي الأين إلى آخر المقولات وهي سبع، قال منلا زاده: اعلم أن ههنا نسبا، وهيئات عارضة للشيء، حاصلة من تلك النسب، فحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بسببها يعرض للجسم هيئة، وكذا في البواقي. فالأعراض النسبية أينيتهما هي تلك النسب أنفسها، أم الهيئات العارضة بسببها اضطربت مقالاتهم في ذلك.

والأين وهي هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه، وهو حصول الجسم في المكان وهكذا البواقي، ومتى وهي الهيئة الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان والوضع، وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب بعض، وبسبب نسبة أجزائه إلى نسبة بعض أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الجسم، ولاعتبار نسبة وضع الأجزاء إلى الأمور الخارجة أيضا في ماهية الوضع، اختلفت هيئة القيام والاستلقاء، ولو اكتفى بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء، الإضافة وهي هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس إلى تعقل هيئة أخرى، تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس إلى تعقل الهيئة الأولى، سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالأبوة والبنوة، أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين.

=

.. ..

=والحاصل أن الاحتياج فى العقل إذا كان من طرف، ولم يكن من طرف آخر - لا يكون شىء من الطرفين إضافة. هكذا حققه الأصفهانى. والملك: وهو الهيئة الحاصلة للشىء بسبب ما يحيط به، وينتقل بانتقاله؛ كالهيئة الحاصلة من التعمم والتقمص. والفعل وهو التأثير فى الشىء كقطع القاطع مادام قاطعا. والانفعال هو كون الشىء متأثرا عن غيره كانقطاع المنقطع مادام منقطعا، قال فى «المواقف»: قيل: الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع، فبطل الحصر فقالوا: لا نسلم أنهما عرضان؛ إذ لا وجود لهما فى الخارج، ولو سلم فهما ليسا بجنسين لما تحتهما؛ إذ يجوز أن يكونا مقولين على ما تحتهما قولا عرضيا، والحصر المذكور للأعراض المندرجة تحت جنس.

قال فى شرح «المواقف»: إن الجواهر كلها مقولة واحدة، يعنى: أن الجوهر جنس عال لجميع الجواهر، فصارت المقولات التى هى أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا.

المبحث الثانى: فى امتناع انتقال الأعراض من محل إلى محل آخر، وذلك مما أجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة. فإن قلت: هذا إنكار للحس، فإن رائحة التفاح تنتقل عنه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها.

فالجواب: أن الحاصل فى المحل الثانى شخص آخر مماثل للأول يحدثه الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسة، وعند الفلاسفة العقل الفعال يفيض ذلك الشخص آخر على المحل الثانى بطريق الوجوب؛ لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة والمماسة؛ كذا فى «المواقف». المبحث الثالث. لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين، ويجوز عند الفلاسفة، فالسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة. وأما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم.

استدل المتكلمون بأن معنى قيام الشىء بالمحل أنه تابع للمحل فى التحيز، فالمحل يجب أن يكون متحيزا بالذات؛ ليصح كون الشىء تابعا له فى التحيز، والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر.

واعترض عليه بأنا لا نسلم أن معنى القيام التبعية فى التحيز، بل معنى قيام الشىء بغيره هو الاختصاص الناعت، وهو أن يختص ذلك الشىء بذلك الغير، بحيث يصير الأول نعتا للثانى، فإن صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه، فالاختصاص الناعت أعم من التبعية فى التحيز.

ولو سلم أن معنى قيام الشىء بغيره هو التبعية فى التحيز فلا نسلم أنه يجب أن يكون المحل متحيزا بالذات؛ لجواز أن يكون تحيز المحل تابعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر.

المبحث الرابع: ذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه من محققى الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين، والأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هى على التقضى والتجدد. ينقض واحد منهما ويتجدد آخر مثله، ووافقهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة.

وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات. استدل الشيخ بأن البقاء عرض، فلا يقوم بالعرض وأجيب عنه بمنع عرضية البقاء؛ فإنه أمر عدمى، ويمتنع استحالة قيام العرض بالعرض.

المبحث الخامس: فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين: اعلم أن قيام العرض بالشخص بمحلين=

الذي هو محل العرض لابد وأن يكون قائما بالجوهر (1)؛ دفعًا للتسلسل، وقيام العرض

=له ثلاثة معان: الأول أن يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر، وبطلانه بديهي؛ إذ نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بمحل آخر.

قال في «المواقف»: ولم نجد له مخالفا، إلا أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الإضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة، وغيرهما من الإضافات المشابهة بالطرفين.

والحق أن هنا قربين وجوارين وأخوتين متشاركين في الحقيقة النوعية. فالقرب القائم بأحدهما مغاير بالشخص بما قام بالآخر وإن اتحدا نوعا. الثاني وهو الذي لا نزاع في جوازه أن يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام، بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم إلى أجزاء؛ صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض، فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله، فيكون المجموع حالا في المجموع. ولعل مثاله الهيئة السريرية المنقسم إلى قطع الخشب، والحياة القائمة بالأعضاء إن قيل بقبول الحياة.

الانقسام الثالث: أن يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل منقسم إلى أجزاء، صارت باجتماعها محلا واحدا، وله تختلف فيه جوزه الفلاسفة: كما في الوحدة القائمة بمجموع العشرة، والتثليث القائم بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيط بسطح واحد، والحياة القائمة ببنية متجزئة إلى أعضاء، ولعل من لم يجوز هذا القسم يمنع وجودية الوحدة والتثليث؛ ليخرجا من العرض، ويمنع عدم قبول الحياة الانقسام؛ ليخرج المثال عن محل النزاع، أي: عن القسم الثالث، ويدخل في الثاني ينظر نشر الطوالع ١٠١-١٠٨

(1) قال في شرح الملخص: لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة:

الأول: الموجود الغني عن المحل والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى.

الثاني الماهية التي إذا وجدت كانت لا في الموضوع، وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية. والشيخ ذهب إلى أن وجوده -تعالى - عين ذاته؛ فلا يطلق الجوهر عليه. والإمام ذهب: إلى أن وجوده زائد؛ فيتناوله.

الثالث: القابل للصفة. والحكماء اتفقوا على: أنه - تعالى - ليس جوهرا بهذا المعنى؛ بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى.

الرابع الشيء الذي تتعاقب عليه الصفات، والحكماء اتفقوا على امتناع تعاقب الصفات على ذات الواجب. هذا إجمال ما فصله هناك، وقد يطلق الجوهر على الذات والحقيقة، ولا خفاء في تناوله للواجب قال في شرح «المواقف» الجوهر ممكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة، وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين انتهى. قال الفلاسفة: الجوهر منحصر في خمسة: الهيولى، والصورة الجسمية والنوعية، والجسم، والنفس، والعقل؛ وذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى، أو حالا في جوهر آخر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم، أو لا يكون محلا، ولا حالا، ولا مركبا منهما وهو المفارق.

والمفارق إن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك؛ فهو النفس، وإلا فهو العقل. وقال=

بالجوهر لا معنى له غير وجوده فى حيث العرض الذى قيل: إنه قائم بـه، وحيث ذلـك العرض هو حيث الجوهر، فهما فى حيث الجوهرين قائمان به؛ فلا معنى لقيـام أحدهمـا بالآخر، وإن كان قيام أحدهما به مشروطا بقيام[1] الآخر به.

وهذه الحجة اعتمد عليها الآمدى [2] فى كتابه المسمى بـ«الإحكام».

=فى شرح «المواقف»: وهذا التقسيم الذى ذكروه مبنى على نفى الجوهر الفـرد؛ إذ علـى تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى، ولا ما يتركب منهما، بل هناك جسم مركب من جواهر فردة.

وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم تقسيمهم بعد أن يبين أن الحال فى الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع، فإن الظاهر أن الحال فى غيره يكون عرضا قائما بـه، فـلا يثبـت جوهـر حـال وهـو الصورة، وما لا يتركب من حال ومحل جوهريـن، ولا جوهـر محـل لجوهـر آخـر. انتهـى. وقـال المتكلمون: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز؛ إما أن يقبل القسمة، سواء كان فى جهة واحدة أو أكثر فهو الجسم، أو لا يقبل القسمة وهـو الجوهـر الفـرد، وهـذا عنـد الأشـاعرة، فعندهـم أن الجوهر منحصر فى هذين القسمين، وإن أقل ما يتركب الجسم منـه جوهـران فـردان. وأمـا عنـد المعتزلة: إن لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد، وإن قبل القسمة فى جهة فقط فهو الخـط، وإن قبل القسمة فى جهتين فهو السطح، وإن قبل القسمة فى ثلاث جهات فهـو الجسـم؛ فلابـد للجسم عندهم من الأبعاد الثلاثة.

ثم اختلفت المعتزلة فى أقل ما يتركب منه الجسم، ويحصل به الأبعاد الثلاثة فقال النظام: يـتركب من أجزاء غير متناهية. وقال الجبـائى: مـن ثمانيـة أجـزاء؛ بـأن يوضـع جـزءان، فيحصـل الطـول ويوضع جزءان آخران على جنبيها، فيحصل العرض، يوضع أربعـة أخـرى فـوق الأربعـة الأولى، فيحصل العمق. وقال الفلاسفة: من ستة: بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. والحـق أنـه يحصـل الجسـم ويتحصل الأبعاد الثلاثة بأربعة أجزاء؛ بأن يوضـع جـزءان ويوضـع بجنـب أحدهمـا جـزء ثـالث، ويوضع جزء رابع فوقه، أى: فوق الذى وضع بجنبه ثالث؛ كذا يفهم من سوق المواقـف. والخـط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم، والجوهر الفرد. وداخلان فى الجسم عندنا، والنزاع راجـع إلى التسمية والاصطلاح. ينظر نشر الطوالع ١٧٥-١٧٦

(١) فى «ب» لقيام.

(٢) على بن أبى على بن محمد بن سالم التعلبى سيف الديـن الآمـدى. شيخ المتكلمـين فـى زمانـه، ومصنف الإحكام ولد سنة ٥٥٠ أو بعدها بيسير، ورحل إلى بغداد، وقرأ بها القراءات، وصحب أبا القاسم بن فضلان، وتفنن فى علم النظر والكلام والحكمة، وصنف فـى ذلـك كتبـا، ويحكـى عن ابن عبد السلام أنه قال: ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه. وأنـه قـال: مـا سمعـت أحـدا يلقـى الدرس أحسن منه كأنه يخطب. له: الاحكام فى أصول الأحكام وغيره، قـال الذهبـى: ولـه نحـو من عشرين مصنفا. مات سنة ٦٣١.

انظر: طبقات ابن قاضى شهبة ٧٩/٢، وفيـات الأعيـان ٤٥٥/٢، والأعـلام ١٥٣/٥، وطبقـات الشافعية للسبكى ١٢٩/٥، النجوم الزاهرة ٢٨٥/٦.

الثامنة: لو حسن فعل أو قبح لغير الطلب، لم يكن تعلق الطلب لنفسه؛ لتوقفه على أمر زائد، واللازم باطل؛ لأن الطلب يستدعى مطلوبا.

التاسعة: لو حكم العقل بالقبح، لحكم بالعقاب فى الدار الآخرة، ولا سبيل للعقل إلى ذلك.

العاشر[ة]: لو حسن أو قبح لذاته أو لصفة -: لكانت الأفعال بالنسبة إلى الله تعالى غير متساوية، واللازم باطل؛ لأنه: إن حكم بالمرجوح عقلا فعلى خلاف المعقول، وإلا فلا اختيار. والكل[1] ضعيف:

أما الأولى: لأنا نقول: صدقه حَسنٌ لذاته، وقبحه لاستلزامه ليس لذاته، بل لاستلزامه للقبيح، وذلك جائز؛ بل المستحيل أن يكون حسنا لذاته قبيحا لذاته.

وأما الثانية: فضعيفة أيضا؛ وهذا الجواز أن يكون قبح الخبر مشروطا بعدم زيد فى الدار، والشرط غير موثر.

وقول القائل: «يلزم من ذلك كون المؤثر مستلزمًا معللا بالأثر العدمى» - قد بينا ضعفه.

وأما الثالثة: فضعيفة أيضا؛ وذلك لاستلزامها امتناع اتصاف الخبر بالصدق وحده.

وأما الرابعة: فلا نسلم أن ماهية الخبر تختلف باختلاف اللغات، بل الماهية واحدة، وإنما اختلفت [٣٩/أ] الألفاظ الدالّة عليها.

وأما الخامسة: فلا نسلّم أن الكذب تعين لخلاص النبى ﷺ، بل فى المعاريض مندوحة عن الكذب؛ فإن فرض تعيينه فنقول: الواجب لازم الكذب، وهو نجاة النبى ﷺ. وأما السادسة فلا نسلم تقدم قبح الكذب عليه؛ وذلك لكونه صفة له؛ بل المتقدم هو حكم العقل على ما سيوجد من الكذب أو الظلم وأمْثالهما؛ فنقول له: لا يجوز أن يكون الظلم علة للقبح بما فيه من الأمر الوجودى؛ فيكون العدم مشروطا.

وأما السابعة: فلا نسلم كون الحسن والقبح أمرين وجوديين[2] وما ذكر من الدليل قد بينا ضعف مقدماته. ثم هو منقوض بالمفهومات الذهنية التى لا وجود لها؛ كالمفهوم من الجنس المنطقى، والفصل المنطقى، وأمثالهما، ومنقوض أيضًا: بسائر النسب والإضافات؛ إذا قلنا: إنها عدمية، ولكن لا نسلم أنه لا معنى لقيام أحدهما بالآخر،

---

(١) أى: كل الحجج العشرة التى تمسَّك بها الأشاعرة غير ما ذُكِرَ -: ضعيف، ثم شرع الشارح فى بيان ضعف تلك الأدلة.

(٢) فى «أ» وجودين.

وإن كان قيامه بالجوهر مشروطا بالآخر، ومعناه ظاهر، وهو أن أحدهما قائم بالذات، وثانيهما قائم به بواسطة الآخر؛ كما نقول: الحركة سريعة، فلا يعقل قيام السرعة بالجسم إلا بواسطة قيام الحركة به، فيقال: حركة سريعة، ولا يقال: جسم سريع.

وأما الوجوه الثلاثة الأخيرة - وهى الثامنة، والتاسعة، والعاشرة -: فضعيفة أيضًا؛ لتوجه المنع على مقدماتها:

أما الأولى: فلأنا نمنع الملازمة.

وأما الثانية[١]: فلأنا نمنع انتفاء اللازم.

وأما الثالثة - وهى العاشرة -: فلأنا نمنع سلب الاختيار على تقدير الحكم على موافقة المعقول.

واعلم: أنا ندعى بطلان قول من يقول: إن الحسن والقبح لوصفين قائمين بهما بدليل يخص هذا المذهب.

وبيانه: أنه لو قام بالأفعال صفات ذاتية تقتضى حسنها أو قبحها، لما قبلت تلك الأفعال النسخ بالضرورة، واللازم باطل، وفيه نظر.

واعلم: أن للمصنِّف طريقة أخرى فى هذه المسألة، سلكها، فى كتابه المسمى بـ«المعالم»، وهى: أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد، غير ثابتين فى الغائب، وفسر الحسن باللذة وما يفضى إليها، والقبح بالألم وما يفضى إليه، وتمسك بأدلة ضعيفة، وتفسيره محل النزاع بما ذكره فى «المعالم» غير ما فسر به فى هذا الكتاب.

ثم قال: القائلون بالتحسين والتقبيح الشرعيين[٢]: إما أن يقولوا: بأن وجوب

---

(١) فى «أ» الثابتة.

(٢) وخلاصة الأمر أنه لا قبح عقلا وشرعا فى شىء من الأشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى، سواء كانت أفعال العباد أو لا، لأن مالك الأمور كلها يفعل ما يشاء وأما أفعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد فقد تتصف بالحسن والقبح الشرعيين؛ هذا عند الأشاعرة.
وأما المعتزلة فقد قالوا: القبيح قبيح فى نفسه؛ فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا، وكذا الحسن، وقد يدركان بالعقل فوقع الاختلاف بين الفريقين فى أن العقل هل له حكم فى حسن الأفعال وقبحها أم لا، بل الحاكم بهما الشرع فقط. وتفصيل المقام على ما فى شرح «المواقف» أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان.
الأول: كون الفعل صفة كمال كالعلم، وكونه صفة نقصان كالجهل، ولا نزاع بين الفريقين فى أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان بالعقل؛ فإن العقل يحتم بأن العلم حسن والجهل قبيح،=

الاحتراز عن العقاب بالشرع أو بالعقل: فإن قالوا: بالشرع، أفضى إلى التسلسل، وإن قالوا: بالعقل، فقد اعترفوا بالوجوب العقلى. وهذا ضعيف؛ يعرف ضعفه بأدنى تأمل؛ وذلك لأن [قوله]: «وجوب الاحتراز عن العقاب: إن كان بالعقل، فقد اعترفتم بالوجوب العقلى»:

قلنا: لا نسلم؛ وذلك لأن معنى قولنا: «الاحتراز عن العقاب واجب عقلاً»: أنه لو لم يحترز عن العقاب لوقع فى العقاب، ولا شك أن العقل يستقل بإدراك هذا القدر.

=ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما.
والمعنى الثانى: كون الفعل ملائما للغرض أو منافرا له، فما وافق الغرض كان حسنا، وما خالفه كان قبيحا، وما خلا منهما لا يكون حسنا ولا قبيحا. وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا. ولا نزاع فى أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقليان، أى: يدركان بالعقل، لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم، ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم.
والمعنى الثالث: كون الفعل متعلَّق المدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً، وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع. فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الأشعرى شرعِيٌّ، وذلك لأنهما لا يكونان لذات الفعل، وليس للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسنًا وقبيحًا بهذا المعنى الثالث؛ حتى يدرك العقل ما به من الحسن والقبح، ويحكم بالحسن والقبح، بل كل ما أمر الشارع به فهو حسن، وكل ما نهى الشارع عنه قبيح، حتى لو عكس الأمر لانعكس الحال. وقالت المعتزلة: للفعل فى نفسه، أى: مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا، أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا. ثم إن تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم، وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائى منهم: ليس حسن الأفعال وقبحها لذواتها، ولا لصفات حقيقة لها؛ بل لوجوه واعتبارات وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار؛ كما فى لطم اليتيم للتأديب. ثم إن المعتزلة قالوا: إن من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال؛ كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، ومنهما ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال؛ كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، ومنهما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، لكن إذا ورد به الشرع، وعلم أن ثمة جهة محسنة ومقبحة فإدراكه الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، والماتريدية موافقة للمعتزلة فى أن حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل، أو لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا.
ينظر نشر الطوالع ٢٧٨-٢٨١.

ولكن لا يلزم من [٣٩/ب] ذلك: أن العقل أدرك كون الفعل متعلّق العقاب؛ وهذا هو محل النزاع دون الأول؛ وهذا لأن العقل يقضى ألا يهلك الإنسان نفسه، ولا يتلف عضوًا من أعضائه؛ إلا أنه لا يعلم أن ذلك الفعل متعلّق العقاب فى الدار الآخرة إلا بالشرع.

فالحاصل: أنا نمنع أن وجوب الاحتراز عن العقاب عقلاً مستلزم للاعتراف بواجب العقل على التفسير المتنازع فيه.

وأما قوله: «اللذة وما يفضى إليها حسن، والألم [1] وما يفضى إليه قبيح» فذلك من باب الملاءمة الطبيعية والمنافرة الطبيعية، ولا نزاع فى الحسن والقبح بهذا التفسير.

فقد تبين ضعف هذا الكلام.

قال المصنّف: وَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ أصْحَابِنَا: أنْ يَتَكَلَّمُوا بَعْدَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِى مَسْأَلَتَينِ أُخْرَيَيْنِ:

إحْدَاهُمَا: أنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ لاَ يَجِبُ عَقْلاً.

وَالثَّانِيَةُ: أنَّهُ لاَ حُكْمَ قَبْلَ وُرُودِ الشَّرْعِ.

واعْلَمْ: أنَّا مَتَى بَيَّنَّا فَسَادَ القَوْلِ بالْحُسْنِ والقُبْحِ العَقْلِيَّيْنِ - فَقَدْ صَحَّ مَذْهَبُنَا فِى هَاتَينِ الْمَسْأَلَتَينِ؛ لاَ مَحَالَةَ.

لَكِنَّ الأَصْحَابَ سَلَّمُوا القَوْلَ بالْحُسْنِ وَالقُبْحِ العَقْلِيَّيْنِ، ثُمَّ بَيَّنُوا أَنَّهُ بَعْدَ تَسْلِيمِ هَذَيْنِ الأَصْلَيْنِ - لاَ يَصِحُّ قَولُ الْمُعْتَزِلَةِ فِى هَاتَينِ الْمَسْأَلَتَينِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن فى هذا الكلام نظرا [2]، وبيانه هو: أنه إن كان

---

(١) فى «ب»: الحلم.

(٢) لما بطل الحسن والقبح العقلى لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا، وامتناع حكم عقلى، وهما قبل ورود الشرع مبنيان على ذلك، غير أن عادة الأصولين جارية بفرض الكلام فى هاتين المسألتين، إظهارا لما يختص بكل واحدة من الأشكال والمناقضة، أو إظهارا لسقوط كلام المعتزلة فى هاتين المسألتين بعد تسليم الحسن والقبح العقليين على ما هو مذكور فى الكتب المشهورة؛ فلذلك قال: مسألتان على التنزل أى: على الافتراض، أو على التبرك على ما فى بعض النسخ اقتضاء للمشايخ.

واعلم أن الشكر عند الخصوم ليس عبارة عن قول القائل: «الحمد لله»، أو «الشكر لله»،=

الحكم فى هاتين المسألتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا، لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسألتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً: وذلك لأنه قد سلم الملزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا؛ ولأن الأشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل، ومتى كان الملزوم القطعى واقعًا - إما حقيقة، أو بحكم التسليم - استحال تخلف اللازم عنه؛ فلا يقبل المعارضة، ومتى كان اللازم ظنيًّا، وكان وقوع الملزوم ظنيا - كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة.

لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين، لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسألتين قطعا على وفق مذهبهم؛ فلا يمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسألتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة.

فالصواب ألا نسلم لهم القاعدة أصلاً.

* * *

=وأمثالها على ما يسبق إلى الأوهام فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون آخر ولا على معرفة الله تعالى على ما يظن؛ لأن الشكر هو فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وسائر الجوارح وكذا التمكن والاقتدار على الكسب والمال إلى ما خلق لأجله، وأعطاه لأجله كصرفه النظر إلى مصنوعاته والسمع إلى تلقى الإنذارات، والذهن إلى فهم معانيها، والمال إلى أسباب البقاء مدة العمر، وعلى هذا القياس، فهذا معنى الشكر حيث جاء فى كتابه الكريم؛ ولهذا وصف الشاكرين بالقلة والمنعم المشكور هو الله المنعم، والواجب ما يذم تاركه.

ومحل الخلاف: أن أصحابنا وأهل السنة يذهبون إلى: أن وجوب هذا الشكر مأخوذ من الأنبياء؛ بناء على وجوب متابعتهم بعد ثبوت نبوتهم، ولا يقوم عليه برهان عقلى. والمعتزلة يذهبون إلى أن عليه برهانا عقليا، حتى أن النبى ﷺ لو نبهنا على هذه المسالة، وهدانا إلى مقدماتها قبل الاعتراف بنبوته، أو تنبهنا لها -لحكم العقل بوجوبه؛ بناء على البرهان العقلى.

ينظر: البحر المحيط للزركشى ١/١٤٩، البرهان لإمام الحرمين ١/٩٤، سلاسل الذهب للزركشى ٩٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٨٣، نهاية السول للأسنوى ١/٢٦٣، منهاج العقول للبدخشى ١/١٥٧، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٨٤، المنخول للغزالى ١٤، المستصفى له ١/٦١، حاشية البنانى ١/٦٠، الإبهاج لابن السبكى ١/١٣٩، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/٩٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٨٥، تيسير التحرير لأمير باد شاه ٢/١٦٥، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١/٢١٦، الكوكب المنير للفتوحى ٩٨.

الْفَصْلُ الثَّامِنُ

فِى أَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ غَيْرُ وَاجِبٍ عَقْلاً

قال الْمُصَنِّفُ: وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوبِهِ عَقْلاً. لَنَا: النَّصُّ، وَالْمَعْقُولُ:

أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾ [الإسراء: ١٥]، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [النِّسَاءُ: ١٦٥].

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ - فَهُوَ: أَنَّهُ لَوْ وَجَبَ، لَوَجَبَ: إِمَّا لِفَائِدَة أَوْ لاَ لِفَائِدة، وَالْقِسْمَانِ بَاطِلان؛ فَالْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ بَاطِلٌ:

إِنما قُلْنَا: إِنَّهُ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِفَائِدَةٍ لأَنَّ تِلْكَ الْفَائِدَةَ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ عَائِدَةً إِلَى الْمَشْكُورِ، أَوْ إِلَى غَيْرِهِ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ اللهَ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ، وَدَفْعِ الْمَضَارِّ.

وَالثَّانِى: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْفَائِدَةَ الْعَائِدَةَ إِلَى الْغَيْرِ: إِمَّا جَلْبُ الْمَنفَعِةِ، أَوْ دَفْعُ الْمَضَرَّةِ:

لا جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِجَلْبِ الْمَنْفَعَةِ؛ لِثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ جَلْبَ النَّفعِ غَيْرُ وَاجِبٍ فِى الْعَقْلِ؛ فَمَا يُفْضِى إِلَيْهِ أَوْلَى أَلاَّ يَجِبَ.

الثَّانِى: أَنَّهُ يُمْكِنُ خُلُوُّ الشُّكْرِ عَنْ جَلْبِ النَّفْعِ؛ لأَنَّ الشُّكْرَ، لَمَّا كَانَ وَاجِبًا فَإِذَنِ: الوَاجِبُ لاَ يَقْتَضِى شَيْئاً آخَرَ.

الثَّالِثُ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى إِيصَالِ كُلِّ الْمَنَافِعِ بِدُونِ عَمَلِ الشُّكْرِ؛ فَيَكُونُ تَوْسِيطُ هَذَا الشُّكْرِ غَيْرَ وَاجِبٍ عَقْلاً.

وَلاَ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ لِدَفْعِ الْمَضَرَّةِ؛ لأَنَّهُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَفْعِ مَضَرَّةٍ عَاجِلَةٍ؛ وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الاشْتِغَالَ بِالشُّكْرِ مَضَرَّةٌ عَاجِلَةٌ، فَكَيْفَ يَكُونُ دَفْعًا لِلْمَضَرَّةِ الْعَاجِلَةِ؟!

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ لِدَفْعِ مَضَرَّة آجلَة؛ وَهُوَ بَاطِلٌ -أَيْضًا - لأَنَّ الْقَطْعَ بِحُصُولِ الْمَضَرَّةِ عِنْدَ عَدَمِ الشُّكْرِ، إِنَّما يُمْكِنُ إِذَا كَانَ الْمَشْكُورُ يَسُرُّهُ الشُّكْرُ، وَيَسُوءُهُ الْكُفْرَانُ، فَأَمَّا مَنْ كَانَ مُنَزَّهًا عَنْهُمَا؛ فَاسْتَوَى الشُّكْرُ وَالْكُفْرَانُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ - فَلا يُمْكِنُ الْقَطْعُ بِحُصُولِ الْعِقَابِ عَلَى تَرْكِ الشُّكْرِ، بَلِ احْتِمَالُ الْعِقَابِ عَلَى الشُّكْرِ قَائِمٌ مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الشَّاكِرَ مِلْكُ الْمَشْكُورِ؛ فَإِقْدَامُهُ عَلَى الشُّكْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ -تَصَرُّفٌ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ؛ وَهَذَا لاَ يَجُوزُ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا حَاوَلَ مُجَازَاةَ الْمَوْلَى عَلَى إِنْعَامِهِ عَلَيْهِ - اسْتَحَقَّ التَّأْدِيبَ؛ وَالاِشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ اشْتِغَالٌ بِالْمُجَازَاةِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَجُوزَ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ مَنْ أَعْطَاهُ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ كِسْرَةً مِنَ الْخُبْزِ أَوْ قَطْرَةً مِنَ الْمَاءِ، فَاشْتَغَلَ الْمُنْعَمُ عَلَيْهِ فِي الْمَحَافِلِ الْعَظِيمَةِ بِذِكْرِ تِلْكَ النِّعْمَةِ وَشُكْرِهَا- اسْتَحَقَّ التَّأْدِيبَ، وكُلُّ نِعَمِ الدُّنْيَا - بِالقِيَاسِ إِلَى خِزَانَةِ اللهِ تَعَالَى - أَقَلُّ مِنْ تِلْكَ الْكِسْرَةِ - بِالقِيَاسِ إِلَى خِزَانَةِ ذَلِكَ الْمَلِكِ - فَلَعَلَّ الشَّاكِرَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ؛ بِسَبَبِ شُكْرِهِ.

وَرَابِعُهَا: لَعَلَّهُ لا يَهْتَدِى إِلَى الشُّكْرِ اللاَّئِقِ؛ فَيَأْتِى بِغَيْرِ اللاَّئِقِ؛ فَيَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّه لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَجِبَ لاَ لِفَائِدَةٍ لِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ ذَلِكَ عَبَثٌ؛ وَإِنَّهُ قَبِيحٌ.

وَالثَّانِى: أَنَّ الْمَعْقُولَ مِنَ الوُجُوبِ: تَرَتُّبُ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ؛ فَإِذَا فُقِدَ ذَلِكَ، امْتَنَعَ تَحَقُّقُ الْوُجُوبِ.

فَإِنْ قِيلَ: لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «وَجَبَ الشُّكْرُ؛ لِمُجَرَّدِ كَوْنِهِ شُكْرًا»؟! وَذَلِكَ؛ لأَنَّ وُجُوبَ كُلِّ شَيْءٍ، لَوْ كَانَ لأَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ - لَزِمَ التَّسَلْسُلُ؛ فَثَبَتَ أَنَّهُ لاَبُدَّ وَأَنْ يَنْتَهِىَ إِلَى مَا يَكُونُ وَاجِبًا لِذَاتِهِ.

وَعِنْدَنَا: الشُّكْرُ وَاجِبٌ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ شُكْرًا؛ كَمَا أَنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ عَنِ النَّفْسِ وَاجِبٌ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ دَفْعًا لِلضَّرَرِ؛ وَلِذَلِكَ: فَإِنَّ الْعُقَلاءَ يَعْلَمُونَ وُجُوبَهُ عِنْدَمَا يَعْلَمُونَ كَوْنَهُ شُكْرًا لِلنِّعْمَةِ، وَإِنْ لَمْ يَعْلَمُوا جِهَةً أُخْرَى مِنْ جِهَاتِ الْوُجُوبِ.

نَزَلْنا عَنْ هَـذَا الْمَقَام؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «وَجَبَ الشُّكْرُ عَلَيْهِ؛ لِدَفْعِ ضَرَرِ الْخَوْفِ»؟! وَذَلِكَ؛ لأَنَّهُ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَالِقُهُ طَلَبَ مِنْهُ الشُّكْرَ عَلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ؛ فَلَوْ لَمْ يُقْدِمْ عَلَى الشُّكْرِ - كَانَ مُسْتَوْجِبًا لِلذَّمِّ وَالعِقَابِ.

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ أنْ يُقَالَ: كَمَا يَجُوزُ هَذَا، يَجُوزُ أَيْضا أَنْ يَكُونَ قَدْ مَنَعَهُ مِنَ الشُّكْرِ؛ لِتِلْكَ الْوُجُوهِ الأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الاِسْتِدْلاَل؛ لَكِنَّ الظَّنَّ الأَوَّلَ أَغْلَبُ؛ لأَنَّ الْمُشْتَغِلَ بِالخِدْمَةِ وَالْمُوَاظِبَ عَلَى الشُّكْرِ - أَحْسَنُ حَالاً مِنَ الْمُعْرِضِ عَنِ الخِدْمَةِ وَالْمُتَغَافِلِ عَنِ الشُّكْرِ.

وَأَمَّا تَمْثِيلُ نِعَمِ اللهِ بِكِسْرَةِ الْخُبْزِ - فَلَيْسَ بِجَيِّدٍ؛ لأَنَّ خَلْقَهُ الْعَبْدَ، وَإِحْيَاءَهُ، وَإِقْدَارَهُ، وَمَا مَنَحَهُ مِنْ كَمَالِ العَقْلِ، وَتَمْكِينَهُ مِنْ أَنْوَاعِ النِّعَمِ - أَعْظَمُ مِنْ جَمِيعِ خزائِنِ مُلُوكِ الدُّنْيَا، ثُمَّ مَا أَكْرَمَهُمْ به بَعْدَ تَمَامِ هَذِه النِّعَمِ مِنْ بِعْثَةِ الرُّسُلِ إِلَيْهِمْ وَإِنْزَالِ كُتُبِهِ عَلَيْهِمْ.

وَقَدْ صَرَّحَ دَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ - عَلَيْهِمَا السَّلامُ - بِالشُّكْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿وَقَالاَ الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [النَّمْلُ: ١٥]، وَلَيْسَ يَجِبُ - إِذَا كَانَ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى أَضْعَافِ مَا مَنَحَهُ عَبِيدَهُ مِنَ النِّعَمِ - أَنْ يَسْتَحْقِرَ مَا مَنَحَهُ إِيَّاهُمْ؛ كَمَا أَنَّ الْمَلِكَ إِذَا أَعْطَى قَنَاطِيرَ ذَهَبٍ - فَإِنَّهُ لاَ يَسْتَحْقِرُ ذَلِكَ، لأَجْلِ أَنَّ خَزَائِنَهُ بَقِيَتْ مُشْتَمِلَةً عَلَى أَضْعَافٍ مُضَاعَفَةٍ عَلَى مَا أَعْطَى.

سَلَّمْنَا أَنَّ وُجُوبَهُ لَيْسَ لِفَائِدَةٍ زَائِدَةٍ؛ فَلِمَ لا يَجُوزُ عَكْس ذَلِكَ؟!

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ عَبَثٌ، وَالْعَبَثُ قَبِيحٌ»: قُلْنَا: إِنَّكُمْ تُنْكِرُونَ الْقُبْحَ الْعَقْلِيَّ؛ فَكَيْفَ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ؟!

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن مذهب المعتزلة: أن الطاعات واجبة قبل بعثة الرسل، والمعاصي ممنوع عنها، وذلك يعلم بالعقل. والأشاعرة ذهبوا: إلى أنه لا وجوب قبل البعثة، ولا حكم، وأن الشرع هو الذي يرشد إلى وجوب الواجبات [١]، وتحريم المحرمات، وأما العقل فلا. وجه التمسك بالآية: أن الله تعالى نفى التعذيب قبل البعثة، فينتفي، ولا عقاب على ترك شيء قبل البعثة؛ فلا وجوب.

---

(١) في «أ»: الطاعات.

واعلم: أنا ندعى أنه لو تحقق وجوب أو تحريم قبل الشرع، لكان العقاب قبل الشرع على ترك الواجب قطعا، واللازم باطل، فالملازمة بينة بذاتها، والآية دليل على انتفاء اللازم. هكذا ينبغى أن يفهم.

واعلم: أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودًا تحصيل علية الظن فى المسألة، فإن كانت المسألة علمية [١] - فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية.

لا يقال: «لا نسلّم أن المراد من الرسول المذكور فى الآية هو النبى المرسل إلى الناس؛ بل المراد به العقل».

(س)[٢] ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من نفى التعذيب مباشرةً نفىُ مطلق التعذيب؛ وهذا لأن الآية إنما تدل على نفى التعذيب مباشرة؟!

(س) ذلك؛ ولكن لم قلت: إنه يلزم من الآية نفى التعذيب قبل البعثة على كل [مرتكبى] الذنوب، وليس فى الآية دلالة على ذلك؟!

(س) ذلك؛ ولكن لِمَ قلت: إنه يلزم من انتفاء المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق؛ وهذا لجواز المغفرة؟!»: لأنا نقول: المراد من الرسول هو النبى المرسل دون العقل؛ لأنه حقيقة فيه، والأصل فى الكلام هو الحقيقة.

وعن الثانى: أنه من شأن عظيم القدر التعبير عن نفى التعذيب مطلقًا بنفى المباشرة، ويفهم من ذلك ألا يعذب أصلاً مباشرة وتسببا.

وعن الثالث: أن تقدير الكلام: «ما كنا معذبين أحدًا قبل البعثة» [٣]، ويلزم من ذلك

---

(١) فى «أ».

(٢) هكذا فى الأصول، وهذا اختصار لكلمة سلمنا.

(٣) المسألة الثالثة: قال أصحابنا: وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ وجه الاستدلال: أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألا يتحقق الوجوب قبل الشرع. ثم أكدوا هذه الآية.

بقوله تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥]، وبقوله: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾ [طه: ١٣٤].

ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف، وبيانه من وجهين: الأول: أن نقول: لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى ألبتة؛ وهذا باطل فذاك باطل. بيان الملازمة من وجوه: أحدها: أنه إذا جاء المشرع، وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزاته، أو لا يجب ؟ فإن لم يجب فقد بطل القول=

انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البِعثة، وذلك هو المطلوب؛ لأن الخصم لا يقول به.

=بالنبوة. وإن وجب؛ فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع، فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل، لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره، والأول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول: الدليل على أنه يجب قبول قولي: إني أقول: إنه يجب قبول قولي، وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشارع غيره كان الكلام فيه كما في الأول، ولزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان.

وثانيها: أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرم بعضها فلا معنى للإيجاب والتحريم، إلا أن يقول: لو تركت كذا وفعلت كذا لعاقبتك. فنقول: إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب ألبتة، وهذا باطل فذاك باطل، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب؛ فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى هذا الوجوب إلا بسبب ترتيب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأول ويلزم التسلسل وهو محال.

وثالثها: أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب على ترك الواجب، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب، فلم يبق إلا أن يقال: إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب، وهذا الخوف حاصل بمحض العقل، فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، وثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرد العقل، فلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمحض العقل.

فإن قالوا: ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم.

قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الذم، فعلى هذا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم، وذلك حاصل بمحض العقل، فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه.

وإذا ثبت هذا فنقول: في الآية قولان: الأول: أن نجري الآية على ظاهرها، ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية: وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل.

والثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة، على أنا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم.

واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء؛ وذلك لأنا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا، والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل، والله أعلم. ينظر تفسير الرازي.

وعن الرابع: أن الآية تدلُّ على انتفاء التعذيب قبل البعثة، وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهر يدل على عدم الوجوب قبل البعثة، فمن ادَّعى أن الوجوب ثابت، وقد وقع التجاوز عن الذنوب[1] بالمغفرة، فعليه البيان. واعلم: أنا وإن أجبنا عن هذه الأسئلة، فإنا قد بينا أنه: إن كانت المسألة علمية، والدليل قطعى المتن، ظنى الدلالة - فلا يستقيم التمسك به في هذه المسألة.

قال صاحب «الإحكام»: المسألة ظنية.

وأما المعقول: فضعيف [2]، وبيان ضعفه: هو أنا نقول: لم لا يجوز أن يجب الشكر لفائدة هي منفعة العبد؟! ولا نسلم أن جلب [3] المنفعة غير واجب عقلاً، وخلو الشكر عن جلب المنفعة ممنوع، ولا نسلم: أن أداء الواجب لا يقتضى غيره.

(س) ذلك؛ ولكن ولِمَ لا يجب لفائدة هي منفعة العبد؟!

ولا نسلِّم: أن توسط الشكر عبث؛ إذ[4] تلك الفائدة قد يمتنع حصولها بدونه.

ولا نسلم: أن المضرة العاجلة لا تدفع مضرة عاجلة فوقها [5]؛ فقد يكون ضرر خوف العقاب راجحًا على [6] ضرر الإتيان بالشكر.

قال المصنِّف: سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يُوجِبُ أَلاَّ يَجِبَ الشُّكْرُ عَقْلاً، لَكِنَّهُ يُوجِبُ - أَيْضا- أَلاَّ يَجِبَ شَرْعًا؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ: إِنَّه تَعَالَى، لَوْ أَوْجَبَهُ، لأَوْجَبَهُ إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لا لِفَائِدَةٍ... إِلَى آخِرِ التَّقْسِيمِ؛ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلاً بِالاتِّفَاقِ، فَكَذَا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

سَلَّمْنَا صِحَّةَ دَلِيلِكُمْ؛ وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوُجُوهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّ وُجُوبَ شُكْرِ الْمُنْعِمِ مُقَرَّرٌ فِي بَدَائِهِ الْعُقُولِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ: لَمْ يَكُنْ الاِسْتِدْلالُ عَلَى نَقِيضِهِ، قَادِحًا فِيهِ.

---

(١) في «ب» الذنب.

(٢) في «أ»: فضعف.

(٣) في «أ» جبلة.

(٤) في «أ» أن.

(٥) قوله: «الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة، فلا يكون دافعا للمضرة العاجلة» باطل قطعا؛ فإن قطع الأيدى المتآكلة، وسقى الأدوية الكريهة، والفصد والحجامة، وغير ذلك مضرات عاجلة، وهى دافعة لمضرات عاجلة؛ لكنها لما كانت أعظم من الدافعة لها حسن فعل الدافعة الدنيا لدفع المدفوعة العليا.

(٦) في «أ»: عن.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ مَنْ وَصَلَ إِلَى طَرِيقَيْنِ، وَكَانَ أَحَدُهُمَا آمِنًا، وَالآخَرُ مَخُوفًا - فَإِنَّ الْعَقْلَ يَقْضِي بِسُلُوكِ الطَّرِيقِ الآمِنِ دُونَ الْمَخُوفِ، وَهَهُنَا الاِشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ طَرِيقٌ آمِنٌ، وَالإِعْرَاضُ عَنْهُ مَخُوفٌ؛ فَكَانَ الاِشْتِغَالُ بِالشُّكْرِ أَوْلَى.

الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبِ الشُّكْرُ فِي الْعَقْلِ - لَمْ يَجِبْ طَلَبُ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى - أَيْضًا- لأَنَّهُ لاَ فَرْقَ فِي الْعَقْلِ بَيْنَ الْبَابَيْنِ.

وَلَوْ لَمْ يَجِبْ طَلَبُ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى فِي الْعُقُولِ - لَزِمَ إِفْحَامُ الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ؛ لأَنَّهُمْ إِذَا أَظْهَرُوا الْمُعْجِزَةَ، قَالَ الْمَدْعُوُّونَ لَهُمْ: لاَ يَجِبُ عَلَيْنَا النَّظَرُ فِي مُعْجِزَتِكُمْ إِلاَّ بِالشَّرْعِ، وَلا يَسْتَقِرُّ الشَّرْعُ إِلاَّ بِنَظَرِنَا فِي مُعْجِزَتِكُمْ؛ فَإِذَا لَمْ نَنْظُرْ فِي مُعْجِزَتِكُمْ، فَلاَ نَعْرِفُ وُجُوبَ ذَلِكَ عَلَيْنَا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي إِفْحَامَ الرُّسُلِ»:

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الدليل الذى تمسك [٤٠/ب] به المصنِّف فى نفى الوجوب العقلى يدل نفيه على نفى الوجوب الشرعى.

وبيانه هو: أنا نقول: لو وجب شكر المنعم شرعًا: فإما أن يجب لفائدة أو لا [لـ] فائدة؛ القسمان باطلان؛ فينتفى الوجوب الشرعى.

ولا يمكننا منع مقدمة من مقدمات الدليل؛ فإنه مشترك بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأما قبل التسليم؛ فلأنا نمنع المقدمة القائلة [1]: «لا سبيل إلى الوجوب لا لفائدة»؛ فإن [من][2] مذهب الأشاعرة: أن الله تعالى يوجب لا لفائدة - بحكم المالكية - ما شاء على من شاء.

ولا يقال: «إن ذلك عبث، وهو قبيح، والقبيح على الله محال»: لأن ذلك ليس من أصله، فنمنع تلك المقدمات.

[وأما بعد تسليم تلك القاعدة، فلا يتأتى منعها؛ فلهذا لم نمنع مقدمات] [3] الدليل.
واحتج الخصم على مذهبه بوجوه:

الأول: أن شكر المنعم واجب عقلا بالبديهة.

---

(١) فى «ب» القابلة.
(٢) سقط فى «أ».
(٣) سقط فى «ب».

والثانى: أنه سلوك الطريق الآمن بخلاف الإعراض عن الشكر؛ فإنه مخوف، فالأول واجب عقلاً.

والثالث: أنه لو لم يجب الشكر عقلاً، لما وجب طلب معرفة الله عقلا، أى: لما وجب النظر [المفضى إلى العلم بالله تعالى عقلا، ولو لم يجب النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى عقلا، لما وجب النظر] [1] فى المعجزة عقلا، وحينئذ يفضى إلى إفحام الأنبياء - عليهم السلام - واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة هو: أنه لا فرق بين الوجوبين، أعنى: وجوب النظر فى المفضى إلى المعرفة، ووجوب الشكر، وإن شئت قلت: لا فرق بين وجوب الشكر وبين وجوب النظر فى المعجزة؛ وذلك لأنهما: إما أن يكونا واجبين عقلا أو شرعا، فعند المعتزلة: هما واجبان عقلا، وعند الأشاعرة: هما واجبان شرعا؛ فلا فرق بين الوجوبين أصلا. ولو لم يجب النظر فى المعجزة عقلا، أفضى إلى إفحام الأنبياء، وذلك لأن المدعو يقول: أنا لا أنظر فى معجزتك إلا إذا وجب على شرعا، ولا يجب على شرعا إلا بعد ثبوت شرعك، وشرعك لا يثبت إلا بالمعجزة، والمعجزة لا تدل على النبوة إلا بالنظر، فذلك يفضى إلى الإفحام.

قال المصنف: وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُمْ: «لِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَجِبَ الشُّكْرُ؛ لِنَفْسِ كَوْنِهِ شُكْرًا»:

قُلْنَا: قَوْلُنَا: «لَوْ وَجَبَ الشُّكْرُ، لَوَجَبَ إِمَّا لِفَائِدَةٍ أَوْ لاَ لِفَائِدَةٍ» - تَقْسِيمٌ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ؛ فَلاَ يَحْتَمِلُ الثَّالِثَ أَلْبَتَّةَ.

وَأَيْضا فَقَوْلُكُمْ: «إِنَّهُ وَجَبَ لِكَوْنِهِ شُكْرًا» مَعْنَاهُ: أَنَّ كَوْنَهُ شُكْرًا يَقْتَضِي تَرَتُّبَ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهِ، وَهَذَا دَاخِلٌ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ؛ فَلاَ يَكُونُ هَذَا قِسْمًا زَائِدًا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ؛ دَفْعًا لِضَرَرِ الْخَوْفِ»:

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْخَوْفَ حَاصِلٌ فِي فِعْلِ الشُّكْرِ، كَمَا أَنَّهُ حَاصِلٌ فِي تَرْكِهِ؛ فَإِذَا احْتَمِلَ الْخَوْفُ - عَلَى الأَمْرَيْنِ -: كَانَ الْبَقَاءُ عَلَى التَّرْكِ بِحُكْمِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ - أَوْلَى، فَإِنْ لَمْ تَثْبُتْ أَوْلَوِيَّةُ التَّرْكِ، فَلاَ أَقَلَّ مِنْ أَلاَّ يَثْبُتَ الْقَطْعُ بِوُجُوبِ الْفِعْلِ.

---

(١) سقط فى «أ».

قَوْلُهُ: «الاشْتِغَالُ بِالخِدْمَةِ أَوْلَى»:

قُلْنَا: هَذَا مُسَلَّمٌ فِي حَقِّ مَنْ يَفْرَحُ بِالْخِدْمَةِ، وَيَتَأَذَّى بِالإِعْرَاضِ؛ أَمَّا فِي حَقِّ مَنْ لا يَجُوزُ الْفَرَحُ وَالْغَمُّ عَلَيْهِ - فَمُحَالٌ. وَأَيْضا: فَمِثْلُ هَذَا التَّرْجِيحِ لاَ يُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ.

قَوْلُهُ: «لا يَجُوزُ تَشْبِيهُ نِعَمِ اللهِ تَعَالَى بِكِسْرَةِ الْخُبْزِ»:

قُلْنَا: التَّشْبِيهُ وَاقِعٌ فِي النِّسْبَةِ لاَ فِي الْمِقْدَارِ، وَنَحْنُ لا نَشُكُّ أَنَّ جَمِيعَ نِعَمِ الدُّنْيَا بِالإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ اللهِ تَعَالَى - أَقَلُّ مِنَ الْكِسْرَةِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى خَزَائِنِ مُلُوكِ الدُّنْيَا.

قَوْلُهُ: «الْحُكْمُ بِكَوْنِ الْعَبَثِ قَبِيحًا، لا يَصِحُّ إِلاَّ مَعَ الْقَوْلِ بِالْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ؛ وَأَنْتَ لا تَقُولُ بِهِ»:

قُلْنَا: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ أَصْحَابَنَا إِنَّمَا تَكَلَّمُوا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ - بَعْدَ تَسْلِيمِ الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ؛ لِيُثْبِتُوا أَنَّ كَلامَ الْمُعْتَزِلَةِ سَاقِطٌ فِي هَذَا الْفَرْعِ، مَعَ تَسْلِيمِ ذَلِكَ الأَصْلِ؛ وَإِذَا كَانَ الْمَقْصُودُ ذَلِكَ - لَمْ يَكُنْ مَا قَالُوهُ قَادِحًا فِي كَلامِنَا.

قَوْلُهُ: «هَذَا يَقْتَضِي أَلاَّ يَحْسُنَ إِيجَابُ الشُّكْرِ مِنَ اللهِ تَعَالَى»:

قُلْنَا: غَرَضُنَا مِنَ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ: بَيَانُ أَنَّهُ، لَوْ صَحَّ التَّحْسِينُ وَالتَّقْبِيحُ الْعَقْلِيُّ - لَمَا أَمْكَنَ الْقَوْلُ بِإِيجَابِ الشُّكْرِ لاَ عَقْلاً وَلا شَرْعًا؛ وَقَدْ ثَبَتَ لَنَا ذَلِكَ.

بَقِيَ أَنْ يُقَالَ: «فَأَنْتُم، كَيْفَ أَوْجَبْتُمُوهُ شَرْعًا؟»:

قُلْنَا: لأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا: أَنَّ أَحْكَامَ اللهِ تَعَالَى وَأَفْعَالَهُ لا تُعَلَّلُ بِالأَغْرَاضِ؛ فَلَهُ - بِحُكْمِ الْمَالِكِيَّةِ - أَنْ يُوجِبَ مَا شَاءَ عَلَى مَنْ شَاءَ، مِنْ غَيْرِ فَائِدَةٍ وَمَنْفَعَةٍ أَصْلاً، وَهَذَا مِمَّا لاَ يَتَمَكَّنُ الْخَصْمُ مِنَ الْقَوْلِ بِهِ؛ فَسَقَطَ السُّؤَالُ.

أَمَّا قَوْلُهُ: «وُجُوبُ الشُّكْرِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ»:

قُلْنَا: فِي حَقِّ مَنْ يَسُرُّهُ الشُّكْرُ وَيَسُوءُهُ الْكُفْرَانُ؛ أَمَّا فِي حَقِّ مَنْ لا يَكُونُ كَذَلِكَ - فَلاَ نُسَلِّمُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «بَلْ وُجُوبُهُ - عَلَى الإِطْلاقِ - مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَأَنْتَ مُكَابِرٌ فِي ذَلِكَ الإِنْكَارِ»:

قُلْتُ: أَحْلِفُ بِاللهِ تَعَالَى، وَبِالأَيْمَانِ الَّتِي لا مَخَارِجَ مِنْهَا -: أَنِّي رَاجَعْتُ عَقْلِي وَذِهْنِي، وَطَرَحْتُ الْهَوَى وَالتَّعَصُّبَ؛ فَلَمْ أَجِدْ عَقْلِي قَاطِعًا بِذَلِكَ فِي حَقِّ مَنْ لا يَصِحُّ عَلَيْهِ النَّفْعُ وَالضَّرَرُ، بَلْ وَلاَ ظَانًّا، فَإِنْ كَذَّبْتُمُونَا فِي ذَلِكَ، كَانَ ذَلِكَ لَجَاجًا، وَلَمْ تَسْلَمُوا مِنَ الْمُقَابَلَةِ بِمِثْلِهِ أَيْضًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «تَرْجِيحُ الطَّرِيقِ الآمِنِ عَلَى الْمَخُوفِ - مِنْ لَوَازِمِ الْعَقْلِ»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لَكِنَّا بَيَّنَّا أَنَّ كِلاَ الطَّرَفَيْنِ مَخُوفٌ؛ فَوَجَبَ التَّوَقُّفُ.

قَوْلُهُ: «إِنَّهُ يُفْضِي إِلَى إِفْحَامِ الأَنْبِيَاءِ»: قُلْنَا: الْعِلْمُ بِوُجُوبِ الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ لَيْسَ ضَرُورِيًّا بَلْ نَظَرِيًّا؛ فَلِلْمَدْعُوِّ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيَّ النَّظَرُ فِي مُعْجِزَتِكَ؛ لَوْ نَظَرْتُ فَعَرَفْتُ وُجُوبَ النَّظَرِ؛ لَكِنِّي لا أَنْظُرُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجِبُ النَّظَرُ عَلَيَّ؟ وَإِذَا لَمْ أَنْظُرْ فِيهِ، لاَ أَعْرِفُ وُجُوبَ النَّظَرِ فِي مُعْجِزَتِكَ؛ فَيَلْزَمُ الإِفْحَامُ.

فَإِنْ قُلْتَ: «بَلْ أَعْرِفُ - بِضَرُورَةِ الْعَقْلِ - وُجُوبَ النَّظَرِ عَلَيَّ»:

قُلْتُ: هَذَا مُكَابَرَةٌ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ عَلَيَّ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِأَنَّ النَّظَرَ فِي هَذِهِ الأُمُورِ الإِلَهِيَّةِ يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَذَلِكَ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ، بَلْ نَظَرِيٌّ خَفِيٌّ؛ فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْفَلاسِفَةِ قَالُوا: إِنَّ فِكْرَةَ الْعَقْلِ تُفِيدُ الْيَقِينَ فِي الْهَنْدَسِيَّاتِ وَالْحِسَابِيَّاتِ، فَأَمَّا فِي الأُمُورِ الإِلَهِيَّةِ، فَلا تُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ.

ثُمَّ بِتَقْدِيرِ أَنْ يَثْبُتَ كَوْنُهُ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، فَإِنَّمَا يَجِبُ الإِتْيَانُ بِهِ لَوْ عُرِفَ: أَنَّ غَيْرَهُ لاَ يَقُومُ مَقَامَهُ فِي إِفَادَةِ الْعِلْمِ، وَذَلِكَ مَا لاَ سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلا بِالنَّظَرِ الدَّقِيقِ؛ وَإِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ مَوْقُوفًا عَلَى ذَيْنِكَ الْمَقَامَيْنِ النَّظَرِيَّيْنِ - فَالْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِيِّ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ نَظَرِيًّا لا ضَرُورِيًّا؛ وَحِينَئِذٍ: يَتَحَقَّقُ الإِلْزَامُ، فَكُلُّ مَا يَجْعَلُهُ الْخَصْمُ جَوَابًا عَنْ ذَلِكَ، فَهُوَ جَوَابُنَا عَمَّا ذَكَرُوهُ، وَبِاللهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الجواب المذكور عن قوله: «ما ذكرتم من الدليل ينفى الوجوب الشرعى أيضا...» - فيه نظر:

وبيانه هو: أنه قال: «غرضنا من الدليل الذى ذكرناه: بيان أنه لو صح القول

بالتحسين والتقبيح العقليين - لما أمكن القول بإيجاب الشكر لا عقلاً ولا شرعًا؛ وقد ثبت لنا ذلك»:

اعلم: أن مراده بهذا الكلام: أن المقصود من الدليل المذكور - وهو قوله: «لو وجب الشكر: فإما أن يجب لفائدة أو لا فائدة» - هو أنه لو صح القول بالحسن والقبح العقليين، لما أمكن القول بوجوب شكر المنعم عقلا ولا شرعا (١)؛ فالمدَّعَى هو هذه الملازمة، وقد صحت؛ لما ذكرنا من الدليل.

وهذا الجواب ضعيف [٤١أ]؛ وبيان ضعفه هو: أنه إذا فسر الدعوى بالملازمة، فللخصم أن يقول: هذه الملازمة باطلة، والدليل على بطلانها: أن كل ملازمة صادقة يلزمها أحد أمرين، وهو: إما صدق نقيض الملزوم، أو عين اللازم؛ لما تقرر فى «المنطق»: أن المتصلة الشرطية يلزمها منفصلة مركّبة من نقيض المقدَّم وعين التالى، وبيانه ظاهر؛ وذلك لوجوه ثلاثة:

الأول: الترديد فى الملزوم.

الثاني: الترديد فى اللازم.

الثالث: هو أنه لولا أحدهما، لوجد الملزوم بدون اللازم؛ وذلك محال.

فليزم ههنا أحد الأمرين: وهو إما أن يكون القول بالحسن والقبح العقليين باطلا، أو لا يجب شكر المنعم: لا عقلا ولا شرعا؛ وهما باطلان:

---

(١) قول الرازى: «قلنا: غرضنا من الدليل أنه لو صح الحسن والقبح العقليان لما أمكن القول بإيجاب الشكر من الله تعالى لا عقلا، ولا سمعا».

هذا الموضوع فى غاية الإشكال، وعسر التقرير، وبيان المراد منه، وظاهره يقتضى أنه ادعى بطلان مذهبه، على تقدير صحة مذهبهم فى الحسن والقبح، فيكون معنى كلامه: لو صح مذهبكم لبطل مذهبنا بالوجوب فى الشرع، وهذا لا يسوء الخصم بل يسره، ثم إن الخصم التزم وجوب عدم وجوب الشكر شرعا لعدم وجوبه عقلا، وهو جعل عدم وجوب الشكر عقلا، وشرعا لازما للحسن والقبح، فلم يظهر أنه وارد على الكلام الأول.

ووجه تقرير كلامه: أنه قال فى أصل دليله: لو وجب الشكر لوجب إما لفائدة، أو لا لفائدة، والقسمان باطلان، فلا يجب، والمقدر وجوبه، فيلزم ألا يجب على تقدير وجوبه فيجتمع النقيضان على هذا التقدير، وهو تقدير الوجوب العقلى، فيكون الوجوب العقلى ملزوما لاجتماع النقيضين، وهو الوجوب عقلا وعدم الوجوب عقلا، وكل تقدير ملزوم للمحال فهو محال، فيكون الوجوب العقلى محالا، وهو مقصوده، وهكذا ينبغى لك أن تفهم، حيث سمعت فى مسألة لو كان لما كان؛ أن معناه أن هذا المذهب فى تلك المسألة متى فرض واقعا اجتمع النقيضان من لزوم عدم وقوعه على تقدير فرض وقوعه. ينظر: النفائس (٢٩٤/١).

أما الأول: فلأنا سلمنا لهم قاعدة الحسن والقبح.

وأما الثانى: فلأنه خلاف إجماع الأمة؛ وذلك لأن شكر المنعم واجب: إما شرعًا أو عقلاً.

وهذا إشكال قوى لا جواب له؛ وفيه نظر آخر، نبهنا عليه قبل الشروع فى هذه المسألة.

والجواب عن قوله: «شكر المنعم واجب عقلا بالبديهة» منْعُ ذلك، والمنع حق؛ وهذا لأن القضية البديهية هى التى يكون تصور طرفيها كافيًا فى جزم الذهن بثبوت الثانى للأول.

وهذه القضية ليست كذلك؛ فلا تكون بديهية.

أما قوله: «سلوك طريق الشكر سلوك طريق آمن»:

قلنا: ممنوع؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن الأمن والخوف فى السلوك المذكور على السواء قبل ورود الشرع؛ وهذا لأنا قبل ورود الشرع لا نعلم هل أوجب الشكر أو منع منه، فإن أوجب لا نعلم [١] الوجه اللائق بجلاله.

والجواب عن الإفحام هو: أن وجوب النظر ليس بديهيا، بل نظرى؛ لتوقفه على النظرى، والموقوف على النظرى [٢] نظرى.

بيان الأول هو: أن كثيرًا من العقلاء ذهب إلى أن النظر فى الإلهيات لا يفيد العِلْم، إنما يفيد العلمَ النظرُ فى الأمور المستفادة [٣]؛ كالهندسيات والحسابيات. ثم بتقدير كونه مفيدا: إنما يجب الإتيان به أن لو علم أن غيره لا يقوم مقامه، وقد قيل: تصفية الباطن تقوم مقامه. فإذن: كون النظر يفيد العلم موقوف على مقامين نظريين، والموقوف على النظرى نظرى.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: ما ذكرتم معارض بالمثل:

ووجهه أن نقول: الوجوبان متلازمان: إما عقلا أو سمعا؛ بعين ما ذكرتم؛ لكن وجوب النظر فى المعجزة سمعى، فوجوب الشكر كذلك؛ ضرورة التلازم.

---

(١) فى «أ»: تعلم.

(٢) فى «أ»: النظر.

(٣) فى «أ» المستبقية.

بيان الأول: هو أنه لو لم يكن وجوب النظر بالسمع، لكان بالعقل، ولو كان بالعقل أفضى إلى إفحام العقل؛ وذلك لأن وجوب النظر ليس ببديهى، بل هو نظرى؛ وللمدعو أن يقول: إنما أنظر فى معجزتك أن لو وجب علىَّ النظر عقلا، وإنما يجب علىَّ النظر أن لو نظرت، وأنا لا أنظر؛ فلا يجب علىَّ؛ وفى ذلك إفحام العقل.

واعلم: أن هذا الجواب إنما [٤١/ب] يتم أن لو كان وجوب النظر نظريا، وأما إذا كان بديهيًّا، [فلا يتم؛ لأنه يقال للمدعو: النظر واجب عليك بالبديهة] (١)، فلا يمكنه أن يقول: لا يجب علىَّ النظر عقلا إلا بالنظر؛ فلهذا قرر هذه المقدمة.

لا يقال: «هذا الجواب ضعيف؛ لوجوه:

الأول: أنه سلم للخصم أنه لا فرق بين البابين، وهو وجوب معرفة الله تعالى، ووجوب الشكر؛ فقد تم (٢) له هذا الوجه.

وذلك لأنا نقول: قد سلمت أن طلب معرفة الله تعالى واجبة عقلاً، وكذلك وجوب الشكر.

الثاني: أن نقول: لا نسلم أن وجوب النظر ليس بضرورى، ونعنى بالنظر الذى نوجبه (٣) بالضرورة: أصل النظر عند تنبيه النبى وإنذاره والإصغاء إلى ما يقوله وتقريره من الحجة العقلية، واستنباط مقدمات الحجة من الموادِّ التى ينبه عليها بالنظر، فهذا واجب بضرورة العقل؛ لأنه طريق آمن لا خوف عليه فيه؛ فيعلمه بمجرد العلم بكونه طريقًا آمنًا، وأما الفرق المذكور، فممنوع.

الثالث لبيان ضعف الجواب: أن هذا الإلزام ليس جوابا حقيقيا، بل حاصله يعود إلى أنه يقول لخصمه: إن الضلال شامل لنا»:

وذلك لأنه اعتراف بالإفحام للفريقين؛ لأنا نقول: أما الوجه الأول: ففاسد جدًّا.

وبيانه هو: أنه إنما سلم ملازمتهما عقلا أو شرعا، ولا يلزم من تسليم التلازم بين الشيئين: الاعتراف والتسليم بأن الملزوم واقع، وهو الوجوب العقلى؛ وبالجملة: القدر الذى سلم: التلازم، ولا يتم الدليل من الطرفين إلا بعد مقدمة أخرى، وهى أن يقال:

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) فى «أ»: ثم.

(٣) فى «أ»: يوجبه.

النظر فى المعجزة واجب عقلا أو شرعا؛ فيلزم القول بوجوب الشكر عقلا أو شرعا، ولا يلزم من تسليم التلازم[١] بين الشيئين تسليم وقوع أحد المتلازمين.

والوجه الثانى: فاسد أيضًا، وذلك أن النظر الذى يدعى وجوبه عقلا ليس هو إلا النظر الذى يوجبه الأشاعرة سمعا، والمعتزلة عقلا، ثم هو ما كان سببه ذلك؛ لأنه موقوف على رأيه على العلم بكونه طريقا آمنا، وأن سلوك الطريق الآمن واجب عقلا، ولا تتوقف القضية البديهية [٢] على تصديق أصلا.

وأما الثالث: ففاسد أيضًا؛ وذلك لأن المصنف معترف أن ذلك من باب الالتزام، وقد جرت عادة النظار من المتقدمين والمتأخرين إيراد ذلك، وأن المقصود منه إفحام الخصم.

وأما قوله: «حاصله يعود إلى كون الضلال شاملا للفريقين»:

قلنا: ليس كذلك؛ بل الإفحام مندفع عن الأشاعرة والمعتزلة.

بيان اندفاعه عن الأشاعرة؛ وذلك لأنا نقول: إن النبوة استقرت بالمعجزة، اعترف بها المدعو أم لم يعترف؛ والنبى أخبر عن الوجوب الشرعى، ولا يتوقف الوجوب الشرعى على العلم بالوجوب؛ بدليل وجوب الواجبات الشرعية على كثير من المكلفين بدون العلم بوجوبها؛ فلا يشترط فى الوجوب العلم بالوجوب.

وبمثل هذا يندفع الإفحام عن المعتزلة؛ وهذا لأن الوجوب استقر بالعقل، نظر المدعو أو لم ينظر. فقد تبين أن الضلال غير شامل [٤٢/أ] للفريقين.

* * *

(١) فى «أ»: بعينه.

(٢) فى «ب»: والبديهية.

الْفَصْلُ التَّاسِعُ

فِى حُكْمِ الأَشْيَاءِ قَبْلَ الشَّرْعِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: انْتِفَاعُ الْمُكَلَّفِ بِمَا يَنْتَفِعُ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ اضْطِرَارِيًّا؛ كَالتَّنَفُّسِ فِى الْهوَاءِ وَغَيْرِهِ، وَذَلِكَ لاَبُدَّ مِنَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ غَيْرُ مَمْنُوعٍ عَنْهُ؛ إلا إِذَا جَوَّزْنَا تَكْلِيفَ مَا لاَ يُطَاقُ.

وَإِمَّا أَلاَّ يَكُونَ اضْطِرَارِيًّا؛ كَأَكْلِ الْفَوَاكِهِ وَغَيْرِهَا، فَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْبَصْرِيَّةِ، وَطَائِفَةٍ مِنْ فُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَفِيَّةِ: أَنَّها عَلَى الإِبَاحَةِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْبَغْدَادِيَّةِ وَطَائِفَةٍ مِنَ الإِمَامِيَّةِ، وَأَبِى عَلِىِّ بْنِ أَبِى هُرَيْرَةَ مِنْ فُقَهَاءِ الشَّافِعِيَّةِ: أَنَّهَا عَلَى الْحَظْرِ.

وَعِنْدَ أَبِى الْحَسَنِ الأَشْعَرِىِّ، وَأَبِى بَكْرٍ الصَّيْرَفِىِّ، وَطَائِفَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهَا عَلَى الْوَقْفِ.

وَهَذَا الْوَقْفُ تَارَةً يُفَسَّرُ بِأَنَّهُ: لاَ حُكْمَ، وَهَذَا لا يَكُونُ وَقْفًا؛ بَل قَطْعًا بِعَدَمِ الْحُكْمِ، وَتَارَةً: بِأَنَّا لاَ نَدْرِى، هَلْ هُنَاكَ حُكْمٌ أَمْ لاَ؟ وإِنْ كَانَ هُنَاكَ حُكْمٌ فَلاَ نَدْرِى أَنَّهُ إِبَاحَةٌ أَوْ حَظْرٌ؟ لَنَا: أَنَّ قَبْلَ الشَّرْعِ مَا وَرَدَ خِطَابُ الشَّرْعِ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَثْبُتَ شَىْءٌ مِنَ الأَحْكَامِ؛ لِمَا ثَبَتَ أَنَّ هَذِهِ الأَحْكَامَ لاَ تَثْبُتُ إِلاَّ بِالشَّرْعِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن الإمام بنى دليله على فساد قاعدة الحسن والقبح العقليين، وهو ظاهر من كلامه؛ وذلك لأنه قال: «لِمَا ثبت أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع»؛ وهذا تصريح منه بتفريع هذه على قاعدة الحسن والقبح، وكان قد التزم تقرير هذه المسألة من غير تفريع منه على تلك القاعدة، ولم يف بذلك، بل فرع عليها.

واعلم: أن محل الخلاف القسم الثالث من الأفعال، وهو ألا يكون حسنه أو قبحه مدركين بضرورة العقل أو بنظر العقل؛ بل يستدل بنهى الشرع عنه على القبح العقلى، وبأمر الشرع به على الحسن العقلى.

وأما - القسمان الأولان من الأفعال، فليس شيء منها محل الخلاف، نص على ذلك

إمام الحرمين فى كتاب [١] «البرهان» [٢]؛ ونبه عليه الغزالى فى «المستصفى» [٣]، أما السهروردى، فقد قال: «إن تعميم ذلك يناقض قاعدة الحسن والقبح العقليين»، وصاحب «الإحكام» أيضا صرح بذلك.

وأما صاحب «المعتمد» فقد قال: بأن الأشياء هل هى قبل الشرع [٤] على الحظر أو على الإباحة؟!.

فنقول: اعلم: أن أفعال المكلّفين فى العقل ضربان: قبيح وحسن: فالقبيح: كالظلم، والجهل، والكذب، وكفر النعمة، وغيره.

والحسن ضربان:

أحدهما: أن يترجح فعله على تركه.

الآخر: لا يترجح فعله على تركه.

والأول: منه ما الأولى فعله؛ كالإحسان، والتفضيل، ومنه ما لابد من فعله، وهو الواجب؛ كالإنصاف، وشكر المنعم.

وأما الذى لا يترجح فعله على تركه، فهو المباح؛ وذلك كالانتفاع بالمأكل والمشرب.

وهذا مذهب الشيخين: أبى على[٥]، وأبى هاشم[٦]، والشيخ أبى الحسن[٧]، وذهب

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر البرهان (١/٩٩).

(٣) ينظر المستصفى (١/٦٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشى ١/١٥٢، ١٣٨٣، البرهان لإمام الحرمين ١/٩٩، سلاسل الذهب للزركشى ١٠١، الأحكام للآمدى ١/٨٦، التمهيد للأسنوى ١٠٩، نهاية السول له ١/٢٧٥، منهاج العقول للبدخشى ١/١٦٤، التحصيل من المحصول للأرموى ١/١٨٦، المنخول للغزالى ١٩، المستصفى له ١/٦٣، حاشية البنانى ٢/٣٥٣، الإبهاج لابن السبكى ١/١٤٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/١٠١، ٤/١٩٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ١/٩٢، المعتمد لأبى الحسين ٢/٣١٥، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ٦٨١.

(٥) أبو على الحسن بن الحسين، ابن أبى هريرة البغدادى، أحد أئمة الشافعية، تفقه على ابن سريج وأبى إسحاق المروزى، ودرس ببغداد، وروى عنه الدارقطنى وغيره، وتخرج به جماعة، كان معظما عند السلاطين، صنف التعليق الكبير على مختصر المزنى مات سنة ٣٤٥.

ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/١٢٦، تاريخ بغداد ٧/٢٩٨، البداية والنهاية ١١/٣٠٤والأعلام ٢/٢٠٢، شذرات الذهب ٢/٣٧٠، طبقات الفقهاء للشيرازى ٩٢.

بعض شيوخنا البغداديين وقوم من الفقهاء: إلى أن ذلك محظور، وتوقف آخرون، واختار الإباحة، ولم يصرح بأن محل الخلاف له القسم الثالث من الأفعال، كما ذكره أصحابنا، وكان الأولى به التصريح.

واعلم: أن لفظ الغزالى[١] هكذا: «ولعلهم أرادوا ذلك فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح ضرورة أو نظرًا». ولفظ إمام الحرمين[٢]: «وهذه المسألة تفرض فيما لا يقضى الخصوم فيه بتقبيح عقلى أو تحسين»؛ وينبغى أن يحمل كلامه على ما قاله الغزالى، أى: ضرورة أو نظر، لا يقال: إثباته لحكم هذه المسألة - على وفق ما يدعيه بما أثبته من الحجة - مناقض لمواضع مما سلف من كلامه، منها: ما ذكره فى حد الحكم الشرعى أنه خطاب الله القديم، وهنا لأن أحكام الله [كلها][٣] قديمة؛ فيمتنع خلو واقعة من الوقائع من الأفعال عن حكم الشرع قبل بعثة الأنبياء وبعدها.

فقوله ههنا: «إن قبل ورود الشرع: ما ورد خطاب الشرع؛ فوجب ألا يثبت للأفعال شيء من الأحكام» [٤٢/ب] مناقض لما قرره فى ذلك الفصل؛ فإنه فسر الخطاب الذى هو حكم الشرع بـ«كلام النفس والمعنى القائم بالذات»، وههنا فسره بـ«الألفاظ المسموعة»، وجعل الجملة عبارة عنه، وذلك تناقض، وإن قيل فى العذر: إنه ليس مراده بقوله: «ألا يثبت للأفعال شيء من الأحكام»: أنه لا حكم أصلا، بل مراده: أنا لا نعلمه

---

(٦) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له أراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبى هاشم»، وله مصنفات فى «الشامل» فى الفقه، «وتذكرة العلم»، و«العدة» فى أصول الفقه.
ينظر: المقريزى ٣٤٨/٢، وفيات الأعيان ٢٩٢/١، البداية والنهاية ١١: ١٧٦، الأعلام ٧/١٤.

(٧) على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى، الشيخ أبو الحسن الأشعرى البصرى، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والمصحح لعقائد المسلمين، مولده سنة ستين ومائتين، وقيل سنة سبعين كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعرى فحجرهم من أقماع السمسم. قال الخطيب البغدادى: أبو الحسن الأشعرى، المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة. توفى سنة ٣٢٤هـ وقيل ٣٢٠هـ. وقيل: ٣٣٠هـ. ينظر: الأعلام ٦٩/٥، تاريخ: بغداد ١١/ ٣٤٦، وفيات الأعيان ٤٤٦/٢، طبقات ابن قاضى شهبة ١١٣/١.

(١) ينظر المستصفى (٦٣/١).

(٢) ينظر البرهان (٩٩/١) (٢٣).

(٣) سقط فى «أ».

ما دام لم يعدها الشرع ويخاطبنا بهذه الألفاظ، وبه يندفع التناقض؛ لأنا نقول التناقض بعد باق؛ لأنه إنما التزم تقرير هذه المسألة بعد تسليم التقبيح والتحسين العقليين.

وإذا كان كذلك، أمكن المكلف أن يعرف خصوص الحكم فى الواقعة بدلائل عقلية، وذلك يناقض قوله ههنا: «إن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع». ومنها: أنه قال فيما سلف: «إن القبيح عندنا ما كان منهيًّا عنه شرعا، والحسن ما لم يكن منهيًّا عنه شرعًا»؛ مع أن الحسن والقبح معدودان هناك من الأحكام الشرعية؛ إذ التقسيم وقع فى الأحكام الشرعية، وأقل مراتب الحسن: ألا يتعلق به ذم؛ فيكون مباحا، وقبل ورود الشرع وخطابه: لا نهى عن الأفعال، فهى على الإباحة الشرعية؛ لأنا نقول: لا نسلم التناقض.

قوله: «فسر الحكم الشرعى بكلام النفس القديم أولاً، ثم فسره ههنا بالألفاظ، وجعله عبارة عنها»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن مراد المصنف من هذا الكلام: أن كلام الله تعالى قديم، وتعلقه بالمكلف حادث؛ كما سبق تقريره، ولابد وأن يدل على هذا التعلق الحادث؛ لكونه من قبيل الألفاظ المسموعة الحادثة، وإلا لكان تكليفا بالشىء مع جهل المكلف بما كلف به، وذلك باطل: أما عند المعتزلة: فظاهر. وأما عند الأشاعرة: فلتسليمهم ذلك فى هذا المقام.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: قبل ورود الشرع: لم يوجد الخطاب الدال على تعلق الحكم الذى هو المعنى القائم بالذات بالمكلَّف؛ فلم يوجد التعلق بالمكلف؛ لما قررنا من المقدمة؛ وذلك هو المطلوب.

وإذا فهم الدليل هكذا، اندفع التناقض المذكور، ولا حاجة إلى العذر الذى ذكره. وأما ما أورده على قوله: «إن القبيح عندنا ما كان منهيا عنه شرعا» فقد سبق الجواب عنه.

أما قوله: «بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح، أمكن معرفة الأحكام بالعقل»:

قلنا: قد بينا أن محل الخلاف ههنا القسم الثالث من الأفعال، وليس للعقل بالاستدلال فيها مجال للحكم، على ما اتضح فى مسألة الحسن والقبح العقليين؛ فاندفع هذا الكلام.

على أنا نقول: قد بينا أن تقديم هاتين المسألتين بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح لا تتنافى إلا على وفق ما تدعيه المعتزلة.

فأما تقريرهما على ما تقوله الأشاعرة، بعد تسليم تلك القاعدة للمعتزلة -: فضعيف جدًّا.

قال المصنّف: أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالإِبَاحَةِ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِأُمُورٍ ثَلاثَةٍ:

الأَوَّلُ: مَا اعْتَمَدَ عَلَيْهِ أَبُو الْحُسَيْنِ البَصْرِىُّ، وَهُوَ: أَنَّ تَنَاوُلَ الْفَاكِهَةِ مَثَلاً [٤٣/أ] مَنْفَعَةٌ، خَالِيَةٌ عَنْ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، وَلا مَضَرَّةَ فِيهِ عَلَى الْمَالِكِ؛ فَوَجَبَ الْقَطْعُ بِحُسْنِهِ:

أَمَّا أَنَّهُ مَنْفَعَةٌ، فَلا شَكَّ فِيهِ. وَأَمَّا أَنَّهُ خَالٍ عَنْ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ: فَلأَنَّ الْكَلامَ فِيمَا إِذَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لاَ ضَرَرَ فِيهِ عَلَى الْمَالِكِ: فَظَاهِرٌ. وَأَمَّا أَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ، حَسُنَ الانْتِفَاعُ بِهِ: فَلأَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَّا الاسْتِظْلالُ بِحَائِطِ غَيْرِنَا، وَالنَّظَرُ فِى مِرْآتِهِ، وَالْتِقَاطُ مَا تَنَاثَرَ مِنْ حَبِّ غَلَّتِهِ مِنْ غَيْرِ إِذْنِهِ؛ إِذَا خَلا عَنْ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، وَإِنَّمَا حَسُنَ ذَلِكَ؛ لِكَوْنِهِ مَنْفَعَةً، خَالِيَةً عَنْ أَمَارَاتِ الْمَفْسَدَةِ، غَيْرَ مُضِرَّةٍ بِالْمَالِكِ؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِالْحُسْنِ دَائِرٌ مَعَ الْعِلْمِ بِهَذِهِ الأَوْصَافِ وُجودًا وَعدَمًا؛ وَذَلِكَ دَلِيلُ الْعِلِّيَّةِ، وَهَذِهِ الْمَعَانِى قَائِمَةٌ فِى مَسْأَلَتِنَا؛ فَوَجَبَ الْجَزْمِ بِالْحُسْنِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّكُمْ لَمْ تَعْلَمُوا فِيهِ مَفْسَدَةً، وَلَكِنَّ احْتِمَالَ مَفْسَدَةٍ لاَ تَعْلَمُونَهَا قَائِمٌ؛ فَلِمَ لاَ يَكُونُ ذَلِكَ كَافِيًا فِى الْقُبْحِ؟».

قُلْتُ: هَذَا مَدْفُوعٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ الْعِبْرَةَ فِى قُبْحِ التَّصَرُّفِ- بِالْمَفْسَدَةِ الْمُسْتَنِدَةِ إِلَى الأَمَارَةِ؛ فَأَمَّا الْمَفْسَدَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الأَمَارَةِ، فَلاَ عِبْرَةَ بِهَا؛ أَلاَ تَرَاهُمْ يَلُومُونَ مَنْ قَامَ مِنْ تَحْتِ حَائِطٍ لاَ مَيْلَ فِيهِ؛ لجَوَازِ سُقُوطِهِ، وَلا يَلُومُونَهُ إِذَا كَانَ الجِدَارُ مَائِلاً؟! وَيَلُومُونَ مَنِ امْتَنَعَ عَنْ أَكْلِ طَعَامٍ شَهِى؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَسْمُومًا مِنْ غَيْرِ أَمَارَةٍ، وَلاَ يَلُومُونَهُ عَلَى الامْتِنَاعِ عِنْدَ قِيَامِ أَمَارَةٍ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ مُجَرَّدَ الاحْتِمَالِ لا يَمْنَعُ.

الثَّانِى: لَوْ قَبُحَ الإِقْدَامُ؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَفْسَدَةً - لَقَبُحَ الإِحْجَامُ عَنْهُ؛ لِتَجْوِيزِ كَوْنِهِ مَصْلَحَةً، وَفِيهِ وُجُوبُ الانْفِكَاكِ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَهُوَ تَكْلِيفُ مَا لا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم: أن ما يتناوله الآدمى ضربان: أحدهما: ضرورى؛ كتناول ما تدعو إليه الضرورة أو الحاجة؛ وذلك كالقدر الذى لا تبقى الحياة بدونه.

والثانى: الزائد على ذلك؛ كتناول أنواع الفاكهة وغيرها.

فالأول: ينبنى إباحته وحظره على قاعدة التكليف بما لا يطاق.

فإن قلنا: [إنه] (١) يجوز - تصوّر فيه الحظر، وإلا فلا.

قوله: «تناول الفاكهة» إشارة إلى صورة المسألة؛ وبه يقع الاحتراز عن تناول القدر الضرورى فى بقاء الحياة.

وأما قوله: «منفعة» فظاهر.

وأما قوله «خالية عن أمارات المفسدة» فقد قرره أبو الحسين فى «المعتمد» (٢) بقوله: «لا شبهة فى انتفاء وجوب القبح عنه؛ نحو الكذب، والجهل، وكفر النعمة، أو مضرة على النفس أو على الغير؛ لأنا نتكلم فى أكل لا مضرة فيه، ولو كان فيه مفسدة لدلنا الله عليها، فليس فى العقل دليل عليها، ولا فى السمع»؛ وهذا معنى قول المصنف: «خال عن أمارات المفسدة».

وأما قوله: «ولا ضرر على المالك» فالمراد هو الله تعالى، ومن المعلوم بالضرورة: أنه تعالى منزه عن التضرر بشىء؛ وبه يقع الاحتراز عن تناول الفاكهة - قياسًا - إذا اختصت بالمخلوق بغير إذنه؛ فقد ثبتت الأوصاف؛ فيلزم الجزم بحسنه؛ قياسا على الاستظلال بحائط الغير، أو النظر فى مرآة الغير؛ وذلك لأن حسنهما بما كان لما ذكرنا من الأوصاف بالدوران.

بيانه: أن الحسن دار معهما فى هاتين الصورتين وجودًا وعدمًا.

أما وجودا: فمتحقق فيهما مع وجود هذه الأوصاف.

وأما عدما: فحيث انتفى الحسن وانتفت هذه الأوصاف: إما بانتفاء بعضها أو بانتفاء كلها، والدوران دليل على المدار للدائر؛ فيلزم علّيّة هذه الأوصاف للحسن، وهى موجودة فى الجميع (٣)، فيلزم الحسن، وهو المطلوب.

واعلم: أن أبا الحسين (٤) أورد على نفسه سؤالاً؛ فقال: جواز كونه مفسدة يعنى

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) ينظر المعتمد (٢/٣١٥).

(٣) فى «أ»، «ب» مسح، والصواب ما أثبتناه.

(٤) ينظر المعتمد (٢/٣١٨).

في قبحه، كما يعني جواز كونه كذبا في قبحه. وينبغي أن يكون مراده من الخبر ما يحتمل الكذب، لا لعموم كونه خبرا؛ بل لخصوصه به؛ وإلا يلزم تطرق القبح إلى جميع الأخبار التي من جملتها خبر الله تعالى وخبر الرسول؛ وذلك محال.

واعلم: أن الإمام المصنف عبر عن هذا السؤال بأن قال: «هب أنكم لا تعلمون فيه مفسدة؛ ولكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم؛ فلم لا يكفي ذلك في القبح»؛ وهذا هو معنى السؤال الذي ذكره صاحب «المعتمد»؛ أجاب المصنف عن هذا السؤال بجوابين:

أحدهما: أن العقلاء إنما يعتبرون في قبح التصرفات المفاسد ذوات الأمارات دون المفاسد الخالية عن الأمارات، والدليل عليه: أنهم يلومون من قام من تحت حائط لا اعوجاج فيه ولا ميل، ولا يلومونه إذا قام من تحت الحائط إذا مال.

وكذلك يلومون من ترك أكل طعام [٤٣ب] شهي حلال؛ لاحتمال كونه مسمومًا، ولا يلومون تاركه إذا ظهرت له أمارة ذلك.

وثانيهما: أنه لو قبح الإقدام لاحتمال المفسدة، لقبح الإحجام لاحتمال المصلحة[(١)]؛ ويلزم من ذلك الانفكاك عن الإقدام والإحجام؛ وذلك محال.

وهذان الجوابان اعتمد عليهما صاحب «المعتمد» أيضًا، وأجاب عن قبح الخبر لاحتمال كذبه: أن النفع وجه حسن، وليس كون الخبر خبرًا وجهًا حسنًا، ولا الأظهر أن يكون صدقا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: الْوَجْهُ الثَّانِي فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ اللهَ تَعَالَى خَلَقَ الطُّعُومَ فِي الأَجْسَامِ، مَعَ إِمْكَانِ أَلاَّ يَخْلُقَهَا فِيهَا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لَهُ تَعَالَى فِيهَا غَرَضٌ يَخُصُّهَا وإِلاَّ كَانَ عَبَثًا، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَعُودَ الْغَرَضُ إِلَى اللهِ تَعَالَى؛ لامْتِنَاعِ ذَلِكَ عَلَيْهِ؛ فَلاَبُدَّ وَأَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ عَائِدًا إِلَى غَيْرِهِ:

فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ هُوَ الإِضْرَارَ، أَوِ الإِنْفَاعَ، أَوْ لاَ هَذَا وَلا ذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ أَمَّا أَوَّلاً: فَبِاتِّفَاقِ الْعُقَلاءِ، وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّهُ لا يَحْصُلُ الضَّرَرُ إِلاَّ بِإِدْرَاكِهَا، فَإِذَا كَانَ الضَّرَرُ مَقْصُودًا، وَالإِدْرَاكُ مِنْ لَوَازِمِ الضَّرَرِ - كَانَ مَأْذُونًا فِيهِ؛ لأَنَّ لازِمَ الْمَطْلُوبِ مَطْلُوبٌ.

---

(١) في الأصول: المفسدة.

وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ أَمْرًا وَرَاءَ الإِضْرَارِ وَالإِنْفَاعِ؛ لأَنَّهُ بَاطِلٌ بِالاتِّفَاقِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ الْغَرَضَ هُوَ الإِنْفَاعُ، وَذَلِكَ الإِنْفَاعُ لا يُعْقَلُ إِلاَّ عَلَى أَحَدِ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

إِمَّا بِأَنْ يُدْرِكَهَا، وَإِمَّا بِأَنْ يَجْتَنِبهَا؛ لِكَوْنِ تَنَاوُلِهَا مَفْسَدَةً يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِاجْتِنَابِهَا، وَإِمَّا بِأَنْ يَسْتَدِلَّ بِهَا.

وَفِي كُلِّ ذَلِكَ إِبَاحَةُ إِدْرَاكِهَا؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ بِتَجَنُّبِهَا، إِذَا دَعَتِ النَّفْسُ إِلَى إِدْرَاكِهَا، وَفِيهِ تَقَدُّمُ إِدْرَاكِهَا، وَإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ بِهَا إِذَا عُرِفَتْ، وَالْمَعْرِفَةُ بِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِدْرَاكِهَا؛ لأَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ فِينَا الْمَعْرِفَةَ بِهَا مِنْ دُونِ الإِدْرَاكِ؛ فَصَحَّ أَنَّهُ لا فَائِدَةَ فِيهَا إِلا إِبَاحَةَ الانْتِفَاعِ بِهَا.

الْوَجْهُ الثَّالِثُ: أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنَ الْعُقَلاءِ التَّنَفُّسُ فِي الْهَوَاءِ، وَأَنْ يُدْخِلُوا مِنْهُ أَكْثَرَ مِمَّا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْحَيَاةُ، وَمَنْ رَامَ أَلاَّ يَزِيدَ عَلَى قَدْرِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيهِ - عَدَّهُ الْعُقَلاءُ مِنَ الْمَجَانِينَ؛ وَالْعِلَّةُ فِي حُسْنِهِ: أَنَّهُ انْتِفَاعٌ لا نَعْلَمُ فِيهِ مَفْسَدَةً، وَهِيَ قَائِمَةٌ فِي مَسْأَلَتِنَا - وَهَذِهِ الدَّلالَةُ هِيَ عَيْنُ الدَّلالَةِ الأُولَى؛ وَاسْتِنْشَاقُ الْهَوَاءِ مِثَالٌ لِذَلِكَ.

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالْحَظْرِ، فَقَدِ احْتَجُّوا: بِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؛ فَوَجَبَ أَلا يَجُوزَ؛ قِيَاسًا عَلَى الشَّاهِدِ.

وَاحْتَجَّ الْفَرِيقَانِ عَلَى فَسَادِ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ لا حُكْمَ»؛ بِوَجْهَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَكُمْ: «لا حُكْمَ»، هَذَا حُكْمٌ بِعَدَمِ الْحُكْمِ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَ إِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَعَدَمِهِ - تَنَاقُضٌ.

وَالثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ، إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَمْنُوعًا عَنْهَا؛ فَتَكُونُ عَلَى الْحَظْرِ، أَوْ لاَ تَكُونَ؛ فَتَكُونُ عَلَى الإِبَاحَةِ، وَلاَ وَاسِطَةَ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الوجه - أيضًا - عوَّل عليه صاحب «المعتمد»[1]، وتقريره أن يقال:

---

(١) قال فى المعتمد٢/٣٢٠: دليل خلق الله تعالى الطعوم فى الأجسام، مع إمكان ألا يخلقها فيها يقتضى أن يكون له فيها غرض يخصها، وإلا كانت عبثا. ويستحيل أن يعود إليه ذلك الغرض بنفع، أو دفع ضرر، لاستحالتهما عليه. ولا يجوز أن يعود على غيره بضرر؛ لأنه قد لا يكون فيها ضرر؛ ولأنها إنما تضر بإدراكها. وفى ذلك إباحة إدراكها؛ ولأنه لا يحسن أن يكون غرضه الإضرار الخالص بمن لا يستحق الإضرار، فوجب أن يكون الغرض بإدراكها نفعا يعود إلى غيره.

إن الله تعالى خلق الطعوم فى الأجسام مع إمكان ألا يخلقها؛ فوجب أن يكون ذلك له فيه غرض، وإلا كان عبثا، وهو قبيح، والقبيح على الله تعالى محال، وذلك الغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى، وهو محال؛ لتنزهه عن جلب المنافع ودفع المضار؛ فلابد وأن يكون ذلك الغرض عائدا إلى الغير.

فإما أن يكون ذلك الغرض هو الإضرار بالغير أو انتفاع الغير، أو لا هذا ولا ذاك؛ الحصر ضرورى: والأول باطل:

أما أولاً: فباتفاق العقلاء.

وأما ثانيًا: فلأنه قد لا يكون فيها ضرر.

وأما ثالثا: فلأنه لا يجوز أن يكون غرضه الإضرار الخالص. فوجب أن يكون غرضه انتفاع الغير، وذلك إما بأن يدركها أو يجتنبها؛ لكون تناولها مفسدة؛ فيستحق الثواب، وإما بأن يستدل بها: وأيما كان: يلزم الإذن فى تناولها.

أما إذا كان غرضه الإدراك، فظاهر.

وأما إذا كان الاجتناب لأجل الثواب؛ وذلك لأنه إنما يستحق الثواب بالاجتناب إذا دعت النفس إليها [(١)]؛ فمنعها، ولا تدعو النفس إلا بإدراكها.

وأما إذا كان غرضه الاستدلال، فإنه لا يتصور الاستدلال إلا بعد المعرفة، فيتوقف الاستدلال بها على معرفتها، وذلك يقتضى أنـ [ـه] ترك الله فى العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام؛ ليعلم حصول الطعوم فيها، فينتفع بها بأحد هذه الوجوه [(٢)]

الوجه الثالث: هو أن القدر الزائد على المقدار الضرورى فى بقاء الإنسان من استنشاق الهواء - حسن لا شك فيه، ومن رام الاقتصار على القدر الضرورى منه - عدَّ من المجانين، وإنما كان حسنًا؛ لأنه انتفاع خال عن أمارات المفسدة؛ لما ذكر فى

---

(١) فى «أ»: لها.

(٢) قال أبو الحسين فى المعتمد ٢/٣٢٠: إما بأن يدركها أو بأن يجتنبها؛ لكون تناولها مفسدة، فيستحق الثواب بإدراكها؛ وإما بأن يستدل بها، وفى ذلك إباحة إدراكها؛ لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها. وفى ذلك تقدم إدراكها. وإنما يستدل بها إذا عرفت. والمعرفة بها موقوفة على إدراكها؛ لأن الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الإدراك؛ فصح أنه لا فائدة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها؛ وذلك يقتضى أن يركب الله فى العقول إباحة الانتفاع بتلك الأجسام، ليعلم حصول الطعوم فيها فينتفع بها بأحد هذه الوجوه.

الدليل الأول؛ وهذا المعنى موجود فى مسألتنا؛ فيجب القول بحسنه. وهذا هو الدليل الأول، ولم يختلف، نعم بدل مثال الاستظلال بحائط الغير بالمثال الثانى، وهو استنشاق النسيم البارد المقدار الزائد على المقدار الضرورى فى قوام الحياة.

واحتج أصحاب الحظر: بأن قالوا: هذا تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ورضاه؛ فوجب أن يكون محظورا؛ قياسا على الشاهد.

أما أنه تصرف [٤٤/أ]: فظاهر [(١)]. وأما أنه فى ملك الغير: فلأن العالَمَ بما فيه ملك الله تعالى. وأما أنه بغير إذنه: فلأن الكلام فيه، يعنى: أنه لم يرد منه خطاب دال على الإذن.

وإذا ثبتت الأوصاف، فنقول: الحظر فى الشاهد إنما كان لهذه الأوصاف بالدوران.

هذا المعنى موجود فى مسألتنا؛ فيلزم ثبوت الحظر فيها؛ لتحقق علته، وهو المطلوب.

واحتج الفريقان على إبطال مذهبنا بوجهين:

الأول: أن قول القائل: «لا حكم» حكم بعدم الحكم؛ وهو متناقض.

الثانى: هو أنه إما أن تكون التصرفات الزائدة على القدر الضرورى ممنوعة منها أو لا، وإنما كان يلزم أحد الحكمين، وهو إما الحظر أو الإباحة.

أما إذا كان الواقع هو المنع؛ فلأن ذلك المنع [هو] [(٢)] الحظر، وأما إذا كان الواقع عدم المنع؛ فلأن ذلك هو الإباحة.

قَالَ الْمُصَنِّفُ – رَحِمَهُ اللهُ –: وَالْجَوَابُ عَنِ الأَوَّلِ: أَنَّ الْحُكْمَ الْعَقْلِيَّ فِى الأَصْلِ مَمْنُوعٌ، سَلَّمْنَاهُ، لَكِنْ لا نُسَلِّمُ كَوْنَهُ مُعَلَّلاً بِالوَصْفِ الْمَذْكُورِ؛ وَالاعْتِمَادُ فِى إِثْبَاتِ الْعِلِّيَّةِ عَلَى الدَّوَرَانِ الْعَقْلِىِّ – قَدْ أَبْطَلْنَاهُ.

وَعَنِ الثَّانِى: بِالْقَدْحِ فِيمَا ذَكَرُوهُ مِنَ التَّقْسِيمِ، ثُمَّ بِالنَّقْضِ بِالْمَطْعُومَاتِ الْمُؤْذِيَةِ الْمُهْلِكَةِ.

الشرح: اعلم – وفقك الله تعالى – أنه أجاب المصنف عن الأول بأن قال: لا نسلم

---

(١) فى «ب» ظاهر.

(٢) سقط فى «أ».

الحكم العقلى فى الأصل؛ وذلك لأنا نمنع حسن الانتفاع بالاستظلال بحائط [الغير][(١)] وكذلك حسن النظر فى مرآة الغير.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن حسنه إنما كان لما ذكرتم. وأما الدوران، فلا نسلم كونه حجة، وهكذا نقول فى الوجه الثانى، فنمنع الحكم فى الأصل، وهو حسن استنشاق المقدار الزائد على المقدار الضرورى من النسيم، ثم نمنع علية تلك الأوصاف وحجته الدوران العقلى.

وعن الثالث: أنا نمنع صحة التقسيم المبنى على أنه لابد وأن يكون له فيه غرض، ونمنع إمكان خلو الجوهر عن الأعراض التى هى قابلة لها. وذلك مذهب الأشاعرة وأكثر المعتزلة، ثم إبطال ما ذكروه بالنقيض بالطعوم المهلكة، وفيه نظر، وذلك لأنه ممكن الانتفاع بالطعوم المهلكة بالتركيب مع ما يصلحها، بل الجواب الصحيح: منع الحصر، ثم منع توقف المعرفة حالة التكليف؛ فإنا لا نسمى فعل غير المكلف مباحا، ونمنع أن ثواب اجتنابها يتوقف على الإدراك، بل يتوقف على الشهوة، والشهوة لا تتوقف على الإدراك تناولا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَعَنْ حُجَّةِ أَصْحَابِ الْحَظْرِ: بِأَنَّ الإِذْنَ مَعْلُومٌ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ؛ كَالاِسْتِظْلاَلِ بِحَائِطِ الْغَيْرِ؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ هَذَا الْقِيَاسَ لا يَدُلُّ عَلَيْهِ؟!

وَعَنِ التَّنَاقُضِ: بِأَنْ نَقُولَ: أَيُّ تَنَاقُضٍ فِى الإِخْبَارِ عَنْ عَدَمِ الإِبَاحَةِ وَالْحَظْرِ؟! وَعَنِ الأَخِيرِ: أَنَّ مُرَادَنَا بِالوَقْفِ: أَنَّا لا نَعْلَمُ أَنَّ الْحُكْمَ هُوَ الْحَظْرُ أَوِ الإِبَاحَةُ، وَإِنْ فَسَّرْنَاهُ بِالْعِلْمِ بِعَدَمِ الْحُكْمِ، قُلْنَا: هَذَا الْقَدْرُ لَيْسَ إِبَاحَةً؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ حَاصِلٌ فِى فِعْلِ الْبَهِيمَةِ مَعَ أَنَّهُ لا يُسَمَّى مُبَاحًا، بَلِ الْمُبَاحُ هُوَ: «الَّذِى أُعْلِمَ فَاعِلُهُ، أَوْ دُلَّ؛ عَلَى أَنَّهُ لا حَرَجَ عَلَيْهِ فِى الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ» وَإِذَا بَيَّنَّا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ هَذَا الإِعْلاَمُ: لا عَقْلاً، وَلا شَرْعًا – لَمْ يَكُنْ مُبَاحًا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن هذا الكلام يوهم التناقض؛ وذلك لأنه قد أبطل هذا الدليل، فكيف يتمسك به ههنا؟! فإن صح التمسك به ههنا كان متناقضا، ولكن لا تناقض على التحقيق؛ فإن حاصل ذلك يئول إلى منع المقدمة القائلة: «إنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه»[(٢)]؛ قال: لأنا [لا][(٣)] نسلم أنه بغير إذنه، و لم قلت: إن هذا القياس لا يدل على

(١) سقط فى «أ».

(٢) قال أبو الحسين فى المعتمد ٣١٩/٢: فأما القول بأن الإقدام على المنافع قبيح؛ لأنه تصرف فى=

الإذن؟! فإذا [٤٤/ب] وجهناه هكذا، فلا تناقض.

وعن التناقض بأن نقول: ليس فى هذه المسألة هذا الحكم المخصوص، وهو الإباحة والحظر، فلا تناقض فى الأخبار عن عدم هذين الحكمين.

أو نقول: لا تناقض فى الحكم بعدم هذين الحكمين، وإنما التناقض فى نفى الحكم على الإطلاق، ثم إثبات شىء منهما.

وعن الأخيرة: أن المراد بـ «الوقف»: أنا لا ندرى أن الحكم هو الإباحة أو الحظر، ودليلكم لا يمنع من ذلك. وإن فسرناه بـ «العلم بعدم الحكم» فنقول: لا نسلم أنه إن لم يكن ممنوعًا منه كان مباحًا؛ وذلك لأن هذا القدر حاصل فى فعل البهيمة، ولا يسمى ذلك مباحا، بل لا بد فى المباح من الإعلام. ولهذا قلنا: المباح: «ما أعلم فاعله أو دل على أنه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك، فى الدنيا والآخرة»؛ فإذا تبينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلا ولا شرعا، فلا إباحة.

واعلم: أنه يرد على الفريقين أصحاب الحظر والإباحة: أن المسألة مفروضة فى الأفعال التى لا يعلم قبحها ولا حسنها بضرورة العقل ولا بنظر العقل؛ فيلزم أن يكون الكلام فى القسم الثالث، وهو أن يعلم الحسن والقبح فيه بورود الشرع، إما بالمنع أو الإذن. ويستفاد من الأول التحريم، ومن الثانى الإباحة؛ على ما تقدم من تحرير مذهب المعتزلة فى هذا القسم؛ والكلام فيما إذ لم يرد الشرع بشىء من الأحكام؛ إذ المسألة مفروضة فى الأفعال قبل ورود الشرع، فيفسد على المعتزلة باب إثبات الحسن والقبح فى هذه الأفعال.

فإن قالوا: لو كان قبيحًا، لدل على قبحه؛ واللازم باطل.

قلنا: لو كان حسنا، لدل [على] حسنه؛ واللازم باطل.

=ملك الغير بغير إذنه. فإن قاسوه على تصرف بعضنا على ملك بعض بغير إذنه، فباطل؛ لأن فى الامتناع عنها إضرار بالنفس. وهو تصرف فى ملك الله بغير إذنه فيجب قبح الإقدام؛ وذلك محال. وأيضا فمعنى الملك فينا وفى ملك الله تعالى يختلف والجمع به بين ملك الله تعالى وملكنا جمع بغير علة واحدة؛ وذلك أن معنى كوننا مالكين للشىء، هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق. وذلك مستحيل على الله تعالى. ومعنى كونه مالكا للشىء، وهو أنه قادر على إيجاده وإفنائه.

(٣) سقط فى «أ».

ولا يقال: «إعلامه لنا بأنه نافع؛ ولا ضرر فيه إذن»:

قلنا: لا نسلّم بأن إعلام المالك أن طعامه نافع لا ضرر إذن، وقد علم في الشاهد خلافه.

ولا يقال: «الفرق بين الشاهد والغائب تضرر الشاهد وتنزه الغائب عن الضرر»: لأنه يبطل بما إذا علم أنه لم يتضرر، ولكنه ما أذن. وهذا قاطع لا جواب له.

واعلم: أن إمام الحرمين - رحمه الله - عول في المسألة على بنائها على قاعدة الحسن والقبح، وهو الفصيح، ورد على أصحاب الحظر بأن قال: يلزمون الأضداد التي لا انفكاك عن جميعها، وليس يتحقق العُرُوُّ عن جملتها:

فإن حظروا جميعها: كان ذلك تكليف ما لا يطاق، وإن خصصوا الحظر بشيء عن شيء من غير تقبيح العقل وتحسينه: لم يخف سقوط هذا المذهب، وإن خصصوا الحظر بما يعتقدون جواز الخلو عنه أصلا: فمرجعهم إلى أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهو قبيح؛ وقد مضى من الكلام ما يدرأ هذا القول.

واعلم: أنه بنى هذا الدليل على قاعدة الحسن والقبح.

وأما الأستاذ أبو إسحاق [1] - فقد قال: «من ملك بحرًا لا ينزف [2]، واتصف بالجود[3]، واستغنى [٤٥/أ] عن ملكه، ومملوكه عطشان لاهث، والنقطة تكفيه والقطرة ترويه، ومالكه ناظر إلى عطشه، فلا يدرك بالعقول تحريم القدر النذر من البحر الذي لا ينقصه ما يؤخذ منه نقصا محسوسا».

وهذا الكلام يوهم أنه نصب الدليل في القدر الضروري، وقد سبق أنه لا خلاف في ذلك؛ إلا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق[4].

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، والمتكلم الأصولي، الفقيه، شيخ أهل خراسان، يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة منها جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين، قال الحاكم: الفقيه، الأصولي، المتكلم، المتقدم في هذه العلوم، انصرف من العراق وقد أقر له العلماء بالتقدم. مات سنة ٤١٨.

انظر: طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ١٧٠، وفيات الأعيان ١/ ٨، تذكرة الحفاظ ٣/ ١٠٨٤، الأعلام ١/ ٥٩، وشذرات الذهب ٣/ ٢٠٩، والنجوم الزاهرة ٤/ ٢٦٧.

(٢) أي: لا ينزح ماؤه، من قولهم: نزفت ماء البئر نزفا إذا نزحته كله، أو لا يذهب ماؤه ولا ينقطع، من قولهم: نزفت البئر أي: ذهب ماؤها، فعلى الأول يقرأ مجهولا، وعلى الثاني معلوما. ينظر شرح العضد (١/ ٢١٩)

(٣) في «أ»: بالجور.

(٤) ينظر البرهان (١/ ٩٩-١٠٠)، (٢٣، ٢٤)، وهذا المثل نقله عن أبي إسحاق إمام الحرمين؛ كما في البرهان.

وأما قول الواقفية، ففاسد إن أريد به: أنا لا نعلم محظورا أو مباحا؛ فإنا نعلم أن لا حظر ولا إباحة؛ إذ لا خطاب من الشرع بالحظر أو الإباحة، وإن أريد به توقف الحكم على وروده على السمع، فهو صحيح، والله أعلم.

لا يقال: «إذا علمنا فى الطعوم الطيبة أنها نافعة فى بقاء الحيوان والإنسان، ولا ضرر فيها، علمنا أن الله خلقها لهذه المصلحة»: لأن هذه المصلحة مطلوبة مفضية إلى غاية إيجاد نوع البشر، فإذا علمنا ذلك، علمنا الإذن ضرورة؛ لأن المفضى إلى المطلوب يكون مأذونا فيه، والمأذون فيه مباح، بل وفى بعض الصور: إذا علم توقف البقاء على تناول الطعام، وجب تناوله، وعلمنا الوجوب عليه عقلا، وإن كان بعد الشرع، لم يثبت، ويمكنك من هذا تعرف سائرها فى هذه المسألة. واعلم: أن جميع ما ذكره دعاوى مجردة عن الدليل؛ وهى ممنوعة بأسرها.

* * *

الْفَصْلُ الْعَاشِرُ
فِي ضَبْطِ أَبْوَابِ أُصُولِ الْفِقْهِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: قَدْ عَرَفْتَ: أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ عِبَارَةٌ عَنْ: «مَجْمُوعِ طُرُقِ الْفِقْهِ، وَكَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلالِ بِهَا، وَكَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا».

أَمَّا الطُّرُقُ: فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ عَقْلِيَّةً، أَوْ سَمْعِيَّةً:

أَمَّا «الْعَقْلِيَّةُ»، فَلا مَجَالَ لَهَا - عِنْدَنَا - فِي الأَحْكَامِ؛ لِمَا بَيَّنَّا: أَنَّهَا لا تَثْبُتُ إِلاَّ بِالشَّرْعِ، وَأَمَّا عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ، فَلَهَا مَجَالٌ؛ لأَنَّ حُكْمَ الْعَقْلِ فِي الْمَنَافِعِ - الإِبَاحَةُ، وَفِي الْمَضَارِّ - الْحَظْرُ.

وَأَمَّا «السَّمْعِيَّةُ»: فَإِمَّا أَنْ تَكُونَ «مَنْصُوصَةً»، أَوْ «مُسْتَنْبَطَةً»:

أَمَّا «الْمَنْصُوصُ»، فَهُوَ: إِمَّا قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ يَصْدُرُ عَمَّنْ لا يَجُوزُ الْخَطَأُ عَلَيْهِ، وَالَّذِي لا يَجُوزُ الْخَطَأُ عَلَيْهِ هُوَ: اللهُ - تَعَالَى وَرَسُولُهُ ﷺ وَمَجْمُوعُ الأُمَّةِ.

وَالصَّادِرُ عَنِ الرَّسُولِ وَعَنِ الأُمَّةِ: إِمَّا قَوْلٌ أَوْ فِعْلٌ، وَالْفِعْلُ لا يَدُلُّ إِلاَّ مَعَ الْقَوْلِ؛ فَتَكُونُ الدَّلالَةُ الْقَوْلِيَّةُ مُقَدَّمَةً عَلَى الدَّلالَةِ الْفِعْلِيَّةِ.

وَالدَّلالَةُ الْقَوْلِيَّةُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِي ذَاتِهَا، وَهِيَ: «الأَوَامِرُ وَالنَّوَاهِي»، وَإِمَّا فِي عَوَارِضِهَا: إِمَّا بِحَسَبِ مُتَعَلَّقَاتِهَا، وَهِيَ: «الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ»، أَوْ بِحَسَبِ كَيْفِيَّةِ دَلالَتِهَا، وَهِيَ: «الْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ»:

وَالنَّظَرُ فِي الذَّاتِ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّظَرِ فِي الْعَوَارِضِ؛ فَلا جَرَمَ: بَابُ «الأَمْرِ وَالنَّهْيِ» مُقَدَّمٌ عَلَى بَابِ «الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ».

ثُمَّ النَّظَرُ فِي «الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ» - نَظَرٌ فِي مُتَعَلَّقِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالنَّظَرُ فِي «الْمُجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِ» - نَظَرٌ فِي كَيْفِيَّةِ تَعَلُّقِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِتِلْكَ الْمُتَعَلَّقَاتِ، وَمُتَعَلَّقُ الشَّيْءِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى النِّسْبَةِ الْعَارِضَةِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ مُتَعَلَّقِهِ؛ فَلاجَرَمَ: قَدَّمْنَا بَابَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ، عَلَى بَابِ الْمُجْمَلِ وَالْمُبَيَّنِ، وَبَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْهُ، لابُدَّ مِنْ بَابِ الأَفْعَالِ.

ثُمَّ هَذِهِ الدَّلائِلُ قَدْ تَرِدُ تَارَةً لإِثْبَاتِ الْحُكْمِ، وَأُخْرى لِرَفْعِهِ؛ فَلابُدَّ مِنْ «بَابِ النَّسْخِ»، وَإِنَّما قَدَّمْنَاهُ عَلَى بَابِ «الإِجْمَاعِ» وَ«الْقِيَاسِ»؛ لأَنَّ الإِجْمَاعَ لا يُنْسَخُ وَلا يُنْسَخُ بِهِ؛ وَكَذَا الْقِيَاسُ، ثُمَّ ذَكَرْنَا بَعْدَهُ «بَابَ الإِجْمَاعِ».

ثُمَّ هَذِهِ الأَقْوَالُ وَالأَفْعَالُ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى التَّمَسُّكِ بِهَا - مَنْ لَمْ يُشَاهِدِ الرَّسُولَ ﷺ، وَلا أَهْلَ الإِجْمَاعِ؛ فَلا تَصِلُ إِلَيْهِ هَذِهِ الأَدِلَّةُ إِلاَّ بِالنَّقْلِ؛ فَلابُدَّ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ النَّقْلِ الَّذِى يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَالنَّقْلِ الَّذِى يُفِيدُ الظَّنَّ، وَهُوَ: «بَابُ الأَخْبَارِ».

فَهَذِهِ جُمْلَةُ أَبْوَابِ أُصُولِ الْفِقْهِ؛ بِحَسَبِ «الدَّلائِلِ الْمَنْصُوصَةِ».

وَلَمَّا كَانَ التَّمَسُّكُ بِالْمَنْصُوصَاتِ، إِنَّما يُمْكِنُ بِوَاسِطَةِ اللُّغَاتِ - فَلابُدَّ مِنْ تَقْدِيمِ «بَابِ اللُّغَاتِ» عَلَى الْكُلِّ.

وَأَمَّا «الدَّلِيلُ الْمُسْتَنْبَطُ»: فَهُوَ «الْقِيَاسُ».

فَهَذِهِ أَبْوَابُ طُرُقِ الْفِقْهِ.

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ الاِسْتِدْلالِ بِهَا، فَهُوَ «بَابُ التَّرَاجِيحِ».

وَأَمَّا بَابُ كَيْفِيَّةِ حَالِ الْمُسْتَدِلِّ بِهَا: فَالَّذِى يَنْزِلُ حُكْمُ اللهِ تَعَالَى بِهِ: إِنْ كَانَ عَالِمًا، فَلابُدَّ لَهُ مِنَ الاجْتِهَادِ، وَهُوَ: «بَابُ شَرَائِطِ الاِجْتِهَادِ، وَأَحْكَامِ الْمُجْتَهِدِينَ»، وَإِنْ كَانَ عَامِّيًّا، فَلابُدَّ لَهُ مِنَ الاِسْتِفْتَاءِ، وَهُوَ: «بَابُ الْمُفْتِى وَالْمُسْتَفْتِى»؛ ثُمَّ نَخْتِمُ الأَبْوَابَ: بِذِكْرِ أُمُورٍ اخْتَلَفَ الْمُجْتَهِدُونَ فِى كَوْنِهَا طُرُقًا إِلَى الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

فَهَذِهِ أَبْوَابُ أُصُولِ الْفِقْهِ:

أَوَّلُهَا: اللُّغَاتُ، وَثَانِيهَا: الأَمْرُ وَالنَّهْىُ، وَثَالِثُهَا: الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ، وَرَابِعُهَا: الْمُجْمَلُ وَالْمُبَيَّنُ، وَخَامِسُهَا: الأَفْعَالُ، وَسَادِسُهَا: النَّاسِخُ وَالْمَنْسُوخُ، وَسَابِعُهَا: الإِجْمَاعُ، وَثَامِنُهَا: الأَخْبَارُ، وَتَاسِعُهَا: الْقِيَاسُ، وَعَاشِرُهَا: التَّرَاجِيحُ، وَحَادِى عَشَرَهَا: الاِجْتِهَادُ، وَثَانِى عَشَرَهَا: الاِسْتِفْتَاءُ، وَثَالِثَ عَشَرَهَا: الأُمُورُ الَّتِى اخْتَلَفَ الْمُجْتَهِدُونَ فِى أَنَّها هَلْ هِىَ طُرُقٌ لِلأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، أَمْ لا؟.

الشرح: قوله: «أما الطرق إما أن تكون عقلية أو سمعية الحصر ضرورى»؛ وذلك لأن الطرق هى الأدلة والأمارات، وهى إما أن تكون مدركة بضرورة العقل أو بنظر العقل،

أو بدلالة الدليل عليه على ما هو مذهبهم، أو لا تكون مدركة بالعقل بإحدى الوجوه الثلاثة؛ فيلزم أن تكون مدركة بالسمع؛ فقد ظهر وجه الحصر.

وليس لقائل أن يقول: هنا[١] قسم ثالث، وهو المركّب من السمع والعقل؛ لأنا نقول: ذلك لا يتصور بالتفسير المذكور، والتنازع فيه بين الأشاعرة والمعتزلة؛ وذلك لأنهم قالوا: حكم العقل فى المنافع: الإباحة، وفى المضار: الحظر، وأما عند الأشاعرة، فالأحكام لا تتبع المصالح والمفاسد، بل تتوقف على خطاب الشرع بالإباحة أو بالحرمة.

ثم نقول: الأدلة السمعية: إما منصوصة أو مستنبطة من النصوص؛ والدليل عليه:أنه لا دليل أصالة إلا قول أو فعل صادر عمن لا يجوز الخطأ عليه، والذى لا يجوز الخطأ عليه هو: الله، ورسوله، ومجموع الأمة؛ وذلك ظاهر.

وبيانه هو: أن الدليل دل على استحالة الخطأ على الله ورسوله. وأما [مجموع][٢] الأمة، فقد دل الدليل على أن قولهم حجة، وهو المراد بقولنا: لا يجوز الخطأ على الأمة [٤٥/ب]. وأما استحالة الخطأ على الله: فظاهر غاية الظهور؛ وذلك لأنه لا حجة بالذات إلا قول الله، ويستحيل ألا يكون صوابا.

وأما قول الرسول: فذلك لدلالة المعجزة على صدقه.

وأما قوله: «قول أو فعل»؛ ليندرج فى ذلك أقواله وأفعاله ﷺ.

وكذلك فعل جميع الأمة، وفعل بعض الأمة مع سكوت الباقين.

وأما قول الصحابى أو فعله: فليس بحجة؛ على المختار[٣].

---

(١) فى «ب»: هذا.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) قبل الخوض فى هذه المسألة أحب أن أقدم شيئا عن ما هو الصحابى، وما هو طريق معرفة الصحابى، فالصحابى لغة: مشتق من الصحبة، وليس مشتقا من قدر خاص منها، بل هو جار على كل من صحب غيره قليلا أو كثيرا.

كما أن قولك: مكلم، ومخاطب، وضارب، مشتق من المكالمة، والمخاطبة، والضرب، وجار على كل من وقع منه ذلك، قليلا أو كثيرا.

يقال: صحبت فلانا حولا وشهرا ويوما وساعة، وهذا يوجب فى حكم اللغة إجراؤها على من صحب النبى ﷺ ساعة من نهار.

قال السخاوى: «الصحابى لغة: يقع على من صحب أقل ما يطلق عليه اسم صحبة، فضلا عمن طالت صحبته وكثرت مجالسته».

قال أبو الحسين فى «المعتمد»: هو من طالت مجالسته له على طريق التبع له والأخذ عنه، أما من=

.. ..

=طالت بدون قصد الاتباع أو لم تطل، كالوافدين فلا.

وقال إلكيا الطبرى: هو من ظهرت صحبته لرسول الله ﷺ صحبة القرين قرينه حتى يعد من أحزابه وخدمه المتصلين به.

قال صاحب «الواضح»: وهذا قول شيوخ المعتزلة. وقال ابن فورك: هو من أكثر مجالسته واختص به. قال ابن الصلاح حكاية عن أبى المظفر السمعانى أنه قال: أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثا أو كلمة، ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة، وهذا لشرف منزلة النبى ﷺ أعطوا كل من رآه حكم الصحابة.

وقال سيد التابعين سعيد بن المسيب: الصحابى من أقام مع رسول الله ﷺ سنة أو سنتين، وغزا معه غزوة أو غزوتين.

ووجهه أن لصحبته ﷺ شرفا عظيما فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص؛ كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التى يختلف فيها المزاج.

وقال بدر الدين بن جماعة: وهذا ضعيف؛ لأنه يقتضى أنه لا يعد جرير بن عبد الله البجلى، ووائل ابن حجر وأضرابهما من الصحابة، ولا خلاف أنهم صحابة.

وقال العراقى: ولا يصح هذا عن ابن المسيب، ففى الإسناد إليه محمد بن عمر الواقدى شيخ ابن سعد ضعيف فى الحديث.

وقال الواقدى: ورأيت أهل العلم يقولون: كل من رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم فأسلم، وعقل أمر الدين ورضيه فهو عندنا ممن صحب النبى ﷺ ولو ساعة من نهار.

وهذا التعريف غير جامع؛ لأنه يخرج بعض الصحابة ممن هم دون الحلم ورووا عنه كعبد الله بن عباس، وسيدى شباب أهل الجنة الحسن والحسين، وابن الزبير. قال العراقى: والتقييد بالبلوغ شاذ.

وقال السيوطى فى «تدريب الراوى»: ولا يشترط البلوغ على الصحيح، وإلا لخرج من أجمع على عده فى الصحابة. والأصح ما قيل فى تعريف الصحابى أنه «من لقى النبى ﷺ فى حياته مسلما ومات على إسلامه». ويعرف الصحابى بأحد الأدلة التالية:

أولا: التواتر، وهو رواية جمع عن جمع يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، وذلك كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وبقية العشرة المبشرين بالجنة - رضى الله عنهم.

ثانيا: الشهرة أو الاستفاضة القاصرة عن حد التواتر؛ كما فى أمر ضمام بن ثعلبة، وعكاشة بن محصن.

ثالثا: أن يروى عن آحاد الصحابة أنه صحابى، كما فى حممة بن أبى حممة الدوسى الذى مات بـ«أصبهان» مبطونا، فشهد له أبو موسى الأشعرى أنه سمع النبى ﷺ حكم له بالشهادة؛ هكذا ذكره أبو نعيم فى «تاريخ أصبهان». =

.. ..

=رابعا: أن يخبر أحد التابعين بأنه صحابي؛ بناء على قبول التزكية من الواحد العدل وهو الراجح.

خامسا: أن يخبر هو عن نفسه بأنه صحابي بعد ثبوت عدالته ومعاصرته، فإنه بعد ذلك لا يقبل ادعاؤه بأنه رأى النبي ﷺ أو سمعه؛ لقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «أرأيتكم ليلتكم هذه، فإنه على رأس مائة سنة منه لا يبقى أحد ممن على ظهر الأرض...».

يريد بهذا انخرام ذلك القرن، وقد قال النبي ﷺ ذلك في سنة وفاته، ومن هذا المأخذ لم يقبل الأئمة قول من ادعى الصحبة بعد الغاية المذكورة.

وقد ذكر الحافظ ابن حجر في «الإصابة» هنا ضابطا يستفاد منه معرفة جمع كثير من الصحابة يكتفى فيهم بوصف يتضمن أنهم صحابة، وهو مأخوذ من ثلاثة آثار:

أحدها: أنهم كانوا لا يؤمِّرون في المغازي إلا الصحابة، فمن تتبع الأخبار الواردة من الردة، والفتوح وجد من ذلك الكثير.

ثانيها: أن عبد الرحمن بن عوف قال: كان لا يولد لأحد مولود إلا أتى به النبي ﷺ فدعا له، وهذا أيضا يوجد منه الكثير.

ثالثها: أنه لم يبق بالمدينة ولا بمكة ولا الطائف ولا من بينهما من الأعراف إلا من أسلم وشهد حجة الوداع، فمن كان في ذلك الوقت موجودا اندرج فيهم؛ لحصول رؤيتهم للنبي ﷺ وإن لم يرهم هو.

قال الذهبي في «الميزان» في ترجمة «رتن» ٢/٤٥ «وما أدراك ما رتن ؟» شيخ دجال بلا ريب، ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة، والصحابة لا يكذبون، وهذا جرىء على الله ورسوله، وقد ألفت في أمره جزءا.

وللصحابة رضي الله عنهم أجمعين خصيصة، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم، وذلك أمر مسلم به عند كافة العلماء؛ لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الشرع من الكتاب والسنة، وإجماع من يعتد به في الإجماع من الأمة.

والمراد بقول الصحابي هو مذهبه في المسألة الاجتهادية، وهو ما نقل إلينا، وما ثبت لدينا عن أصحاب رسول الله ﷺ من فتوى ومن قضاء لم يكن فيهما من كتاب أو سنة، ولم يحصل عليها إجماع.

واتفق الأصوليون على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على صحابي مجتهد آخر؛ لأن الصحابة رضوان الله عليهم قد أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا في الاجتهاد، ولو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من الصحابة لما جاز لغيره مخالفته؛ كما اتفقوا على أن قوله لا يكون حجة إذا ظهر رجوعه عنه.

واتفقوا على حجية قوله والعمل به إذا كان فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد؛ لأن الظاهر في مثل هذا أن يكون عن سماع من الرسول ﷺ فهو من قبيل السنة، والسنة من أقوى الحجج الشرعية باتفاق المسلمين.

=

.. ..

=واختلفوا فيما إذا ورد عن الصحابى قول فى حادثة، وكان هذا القول منه صادرًا عن الرأى والاجتهاد، هل يكون حجة على المجتهدين الذين جاءوا بعدهم؛ كالتابعين ومن بعدهم فيجب عليهم العمل به، ولا يجوز لهم مخالفته، أم لا.

فتحرير محل النزاع:

١- يكون قول الصحابى حجة على العوام مطلقا، سواء فى عصره أو فى غير عصره من العصور المتأخرة.

٢- مذهب الصحابى لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين. وفى هذا يقول الآمدى: «اتفق الكل على أن مذهب الصحابى فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إماما كان أو حاكما أو مفتيا».

٣- مذهب الصحابى لا يكون حجة بالاتفاق إذا ظهر رجوعه عنه أو خالفه فيه غيره: إذا صار برجوعه أمرا لا يعتد به.

٤ - مذهب الصحابى لا يكون حجة فيما تعم به البلوى، وتقع الحاجة للكل قال صاحب مسلم بالثبوت: «والنزاع فيما لم تعم بلواه، وأما فيما عمت به البلوى ورد قول الصحابى مخالفا لعمل المبتلين لا يجب الأخذ به بالاتفاق».

٥ - ولا يكون مذهبا للصحابى إذا قال قولا وانتشر ولم ينكر؛ فإنه يكون إجماعا سكوتيا أو كان قوله مما لا مجال للرأى فيه، كالذى روى عن على - كرم الله وجهه - أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات فإن هذا حجة بالاتفاق وإن كانوا قد اختلفوا فى حمله على التوقيف. قال الفتوحى: «يكون قول الصحابى المحمول على التوقيف حجة على صحابى عندنا».

٦ - لا يكون مذهبا للصحابى إذا كان يعضده دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ لأن الحجة حينئذ فيما عضده من تلك الأدلة.

أما آراء العلماء فى قول الصحابى العارى عن كل ما سبق، وكان فى حادثة شرعية ليس فيها نص، ووصل إلينا بطريق صحيح، فهل يكون حجة أم لا؟. للعلماء فى ذلك أقوال عدة نذكرها فيما يلى:

١ - رأى يقول بأن قول الصحابى حجة مطلقا. وهذا رأى الإمام مالك والشافعى، وظاهر الروايتين عن الإمام أحمد، وفى هذا يقول ابن القيم: «فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل من ورعه فى العبارة يقول: لا أعلم شيئا يدفعه»، ثم قال: «وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع من الصحابة لم يقدم عليه عملا ولا رأيا ولا قياسا».

٢ - يقول أصحاب هذا الرأى: إن قول الصحابى ليس بحجة. وهذا القول منسوب لجمهور الأشاعرة والمعتزلة، ولأبى حسين الكرخى من الأحناف، ولأحمد فى إحدى روايتيه. =

وإذا ظهر أن المنصوص هو قول من لا يجوز الخطأ عليه: فإما أن يكون الدليل على الحكم هو النص بالذات أو لا يكون كذلك [بل] بواسطة دلالته على الحكم أولاً، ثم[١] يستنبط علة ذلك الحكم من المنصوص عليه، ثم تعدى الحكم إلى غير المنصوص عليه، وهو المراد بـ «المستنبط»؛ فقد ظهر انحصار الدليل السمعى فى المنصوص والمستنبط.

ثم نقول: الدلالة القولية مقدمة على الدلالة الفعلية؛ لأن الأقوال وضعت للدلالة على المعانى، والأفعال ما وضعت للدلالة على المعانى؛ ولهذا: الفعلُ لا يدل وحده؛ بل بواسطة الدلالة القولية؛ وذلك لأن فعله ﷺ حجة على تفصيل فيه بواسطة القول الدال على وجوب التأسى به، وكذلك فعل الأمة حجة؛ لدلالة القول على كون الصادر من مجموع الأمة حجة [قولا] [٢] كان أو فعلا، والدلالة القولية إما أن يكون النظر فى ذاتها، وهى «الأوامر والنواهى، وما يؤدى معنى أحدهما»؛ كالخبر الدال على معنى أحدهما، وإما فى عوارضها.

=ولم يكن هذا رأى الإمام أحمد فى مذهبه، وإنما هو أحد أقواله؛ كما نقل ذلك عنه الأصوليون ولكننا إذا تتبعنا فى العمل بقول الصحابى أصول الإمام أحمد - نجد أن العلماء قد نقلوا عنه ثلاثة أقوال. ولعل السبب فى هذا تحرزه - رضى الله عنه - ورغبته الأكيدة فى اتباع الأثر والأخذ بما ورد عنهم - رضوان الله تعالى عليهم.

٣- أنه حجة إذا كان يخالف القياس. وقد نسب هذا القول لأبى حنيفة، والدليل على ذلك: أنهم فى ضمان عين البهيمة أخذوا بقضاء عمر - رضى الله عنه - وقالوا حجة لمخالفته القياس؛ ولأنهم فى مسألة ابن الأرقم أخذوا بقول عائشة - رضى الله عنها - وتركوا القياس، وقالوا: إنه لما كان القياس مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه.

٤ - يقول أصحاب هذا الرأى بأن الحجة هو قول الخلفاء الراشدين.

٥ - ذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن قول أبى بكر وعمر دون غيرهما يكون حجة.

ينظر: البحر المحيط للزركشى ٥٣/٦، البرهان لإمام الحرمين ١٣٥٨/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٣٠/٤، التمهيد للأسنوى ٤٩٩، نهاية السول له ٤٠٣/٤، منهاج العقول للبدخشى ١٩٢/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ١٤٠، التحصيل من المحصول للأرموى ٣١٨/٢ حاشية البنانى ٣٥٤/٢، الإبهاج لابن السبكى ١٩٢/٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١٩٤/٤، تخريج الأصول على الفروع للزنجانى ١٧٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٩٦/٢، المعتمد لأبى الحسين ٤٣٤/٢، إعلام الموقعين لابن القيم ٩٢/٤، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٤٣.

(١) فى «ب»: لم.

(٢) سقط فى «أ».

اعلم: أن لكل شيء ماهية هو بها قائم، فللأمر ماهية، وللنهى ماهية، وهاتان الماهيتان من باب الماهيات القولية الدَّالَّة على الماهيات النفسانية، أعنى: معنى الأمر والنهى القائمين بالنفس عند من يقول بالمعنى القائم بالنفس، أو مجردين عن المعنى القائم بالنفس عند منكريه.

ثم نقول: ماهية الأمر والنهى تتقدم على عوارضها؛ ضرورة أن المعروض يتقدم على العارض.

وعارض ماهية الأمر والنهى: العموم والخصوص، والإجمال والبيان؛ لأن الأمر والنهى يكونان مرة عامين، وأخرى يكونان خاصين، وأخرى مجملين، وتارة مفصلين، والدليل على ذلك: وجود ماهية الأمر والنهى مع العموم والخصوص والإجمال والبيان، وعارض الشيء متأخر عن معروضه بالضرورة؛ فيلزم تأخر العموم والخصوص والإجمال والبيان عن ماهية الأمر جزمًا، ثم العموم والخصوص عارضان للدلالة القولية التى هى الأوامر والنواهى، والعموم والخصوص يعرض [(١)] لهما بسبب استغراق التعلُّق وعدم استغراقه، فإن كان مستغرقا على التفسير الذى يأتى فى حد العام فهو العام، وإلا فهو الخاص. وبه يعرف معنى العموم والخصوص كل واحد منهما: إن كان مدلولا عليه دلالة غنية عن بيان آخر [٤٦/أ]، عرض لهما البيان، وإلا عرض لهما الإجمال؛ فقد صح الترتيب الذى ذكره المصنف؛ وهو ترتيب حسن.

لا يقال: قوله: «الفعل لا يدل إلا مع القول» وفيه نظر؛ وذلك لأن الفعل إذا لم يكن له دلالة إلا بالقول، فلا دلالة للفعل، والفعل كثيرا ما يستقل بالدلالة، فأما إذا رأينا مرارًا أن النبى ﷺ اقتصر فى مسح الرأس على مسح الناصية -: علمنا أن استيعاب الرأس بالمسح غير واجب[(٢)]، وإذا رأيناه مهما ترك التشهُّد الأول، جبر بالسجود قبل

---

(١) فى «ب»: بعرض

(٢) قبل الحديث عن المسألة نبين أن الفقهاء قاطبة اتفقوا على استحباب مسح جميع الرأس، وعلة ذلك؛ كما صرح بذلك الإمام النووى: بأنه طريق إلى استيعاب الرأس ووصول الماء إلى جميع الشعر. وأصل الاختلاف فى هذا الاشترك الذى فى الباء فى كلام العرب، وذلك أنها مرة تكون زائدة مثل قوله تعالى: ﴿تنبت بالدهن﴾ على قراءة من قرأ: تنبت بضم التاء وكسر الباء من أنبت، ومرة تدل على التبعيض؛ مثل قول القائل: أخذت بثوبه وبعضده، ولا معنى لإنكار هذا فى كلام العرب، أعنى: كون الباء مبعضة، وهو قول الكوفيين من النحويين، فمن رآها زائدة أوجب مسح الرأس كله، ومعنى الزائدة ههنا كونها مؤكدة، ومن رآها مبعضة أوجب مسح بعضه.

=

.. ..

=وإن سلمنا أن الباء الزائدة بقي ههنا أيضا احتمال آخر، وهو: هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ؟ وعلى ضوء هذا اختلف أهل العلم فى القدر المفروض من المسح، فذهب مالك وأهل العترة، والمزنى والجبائى، وإحدى الروايتين عن أحمد إلى أن مسح جميع الرأس فرض. وقال الشافعي - رضى الله عنه - والطبرى صاحب التفسير كما نبه على ذلك ابن سيد الناس فى شرح «جامع الترمذى»: يجب أن يمسح قدر ما ينطلق عليه اسم المسح وإن قل. وقال أبو حنيفة -رحمه الله -: يجب مسح ربع الرأس، وقال الأوزاعى وسفيان الثورى والليث بن سعد: يجزئ مسح بعض الرأس، ويمسح المقدم وهو قول الإمام أحمد. والظاهرية تنوعت آراؤهم فى هذا، فذهب بعضهم إلى وجوب الاستيعاب، وبعضهم قال باكتفاء البعض.

واستدل الإمام مالك بحديث عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه أن رجلا قال لعبد الله بن زيد بن عاصم وهو جد عمرو بن يحيى: «هل تستطيع أن ترينى كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ ؟ قال عبد الله بن زيد: نعم؛ فدعا بوضوء، فأفرغ على يده اليمنى فغسل يده مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل يديه مرتين، مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه، ثم غسل رجليه» أخرجه البخارى: ٣٤٧/١ (١٩١)، (١٩٢)، (١٩٧)، (١٩٩)، ومسلم: ٢١٠/١ (١٨/٢٣٥). واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ والرأس حقيقة اسم لجميعه والبعض مجاز. ورد بأن الباء للتبعيض، وأجيب بأنه لم يثبت كونها للتبعيض، وقد أنكره سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه، ورد أيضا بأن الباء تدخل فى الآلة، والمعلوم أن الآلة لا يراد استيعابها كمسحت رأسى بالمنديل، فلما دخلت الباء فى الممسوح كان ذلك الحكم، أعنى: عدم الاستيعاب فى الممسوح، أيضا قاله التفتازانى. قالوا: جعله جار الله مطلقا، وحكم على المطلق بأنه مجمل. وبينه النبى - ﷺ - بالاستيعاب، وبيان المجمل الواجب واجب.

ورد بأن المطلق ليس بمجمل لصدقه على الكل والبعض، فيكون الواجب مطلق المسح؛ كلاًّ أو بعضا وأيا ما كان وقع به الامتثال ولو سلم أنه مجمل لم يتعين مسح الكل. لورود البيان بالبعض عند أبى داود من حديث أنس بلفظ: «إنه -ﷺ - أدخل يده من تحت العمامة، فمسح مقدم رأسه، ولم ينقض العمامة»، وعند مسلم (٢٣٠/١) حديث (٢٧٤/٨١)، وأبى داود والترمذى من حديث المغيرة بلفظ: «إنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة»، قالوا: قال ابن القيم فى زاد المعاد (١٩٣/١): «إنه لم يصح عنه -ﷺ - فى حديث واحد أنه اقتصر على مسح بعض رأسه ألبتة، ولكن كان إذا مسح بناصيته أكمل على العمامة.

قال: وأما حديث أنس فمقصود أنس أن النبى ﷺ لم ينقض عمامته حتى يستوعب مس الشعر كله، ولم ينف التكميل على العمامة، وقد أثبته حديث المغيرة، فسكوت أنس عنه لا يدل على نفيه»، وأيضا قال الحافظ: إن حديث أنس فى إسناده نظر وأجيب بأن النزاع فى الوجوب، وأحاديث التعميم - وإن كانت أصح وفيها زيادة - وهى مقبولة، لكن أين دليل الوجوب،=

التسليمة، فإذا تذكر بعد التسليم، لا يسجد، ومتى ترك التشهد الواجب، أعاد و لم يجبر بالسجود -: علمنا أن التشهد الأخير من أركان الصلاة دون التشهد الأول، وأن سجود السهو يشرع قبل التسليم لا بعده من غير احتياج إلى القول؛ وأمثال ذلك كثير. فقد أمكن دلالة الفعل على الحكم بالاستقلال(١)؛ ولا شك: أن الاستدلال بالفعل على الحكم بمقدمات عقلية.

وعلى هذا: الاستدلال بفعل الله تعالى مع امتناع السهو والنسيان عليه بمقدمات عقلية على الأحكام - أولى، فإذا علمنا فى بعض الأفاعيل أنه تعين طريقًا مقصودًا أو مطلوبًا من مطلوبات الخالق فى إيجاده الأشياء على مثال ما ذكرناه من الشكر -: حكمنا بوجوب ذلك الفعل، ومتى عرفنا فى فعل أنه يفضى إلى تفويته مقصود -: حكمنا بحرمته، ومتى رأيناه منتفعا به بالجملة -: حكمنا بإباحته إذا لم يكن فيه ضرر.

والمقصود من هذا التقدير: أن الاعتراف بدلالة الفعل على الأحكام يوجب الاعتراف بأن الطرق العقلية لها مجال فى الأحكام.

وأما قوله فى الدلالة القولية: «بأن النظر فى ذاتها هى الأوامر والنواهى» - فيه نظر، وذلك لأن القول لا يوجب أن يكون لذاته أمرا أو نهيا، بل كونه أمرا أو نهيا يعرض للقول، وكذا العموم أو الخصوص يعرض للقول، بل أصل الألفاظ التى [يؤلف] منها

=وليس إلا بجرد أفعال، ورد بأنها وقعت بيانا للمجمل فأفادت الوجوب. والإنصاف أن الآية ليست من قبيل المجمل، وإن زعم ذلك الزمخشرى، وابن الحاجب فى مختصره والزركشى، والحقيقة لا تتوقف على مباشرة آلة الفعل بجميع أجزاء المفعول؛ كما لا تتوقف فى قولك: ضربت عمرا على مباشرة الضرب لجميع أجزائه، فمسح رأسه، يوجد المعنى الحقيقى بوجود بجرد المسح للكل أو البعض، وليس النزاع فى مسمى الرأس فيقال: وهو حقيقة فى جميعه، بل النزاع فى إيقاع المسح على الرأس، والمعنى الحقيقى للإيقاع يوجد بوجود المباشرة، ولو كانت المباشرة الحقيقية لا توجد إلا بمباشرة الحال لجميع المحل لقل وجود الحقائق فى هذا الباب، بل يكاد يلحق بالعدم؛ فإنه يستلزم أنه نحو: ضربت زيدا وأبصرت عمرا من المجاز لعدم عموم الضرب، والرؤية، وقد زعمه ابن جنى منه، وأورده مستدلا به على كثرة المجاز، والحاصل أن الوقوع لا يتوقف وجود معناه الحقيقى على وجود المعنى الحقيقى لما وقع عليه الفعل، وهذا هو منشأ الاشتباه والاختلاف، فمن نظر إلى جانب ما وقع عليه الفعل جزم بالمجاز ومن نظر إلى جانب الوقوع جزم بالحقيقة، وبعد هذا فلا شك فى أولوية استيعاب المسح لجميع الرأس، وصحة أحاديثه، ولكن دون الجزم بالوجوب مفاوز وعقبات.

(١) فى «ب»: بالاستدلال.

القول أو الكلام هو الأسماء، وكونه أمرا أو نهيا عارض، فكيف يكون هو ذات القول، وعلى هذا، فلا فرق بين اعتبار الأمر والنهى واعتبار العموم والخصوص. وكذلك: ما ذكره فى العموم والخصوص، والمجمل والمبين عند أصحابنا؛ بل لقائل أن يقول: النظر فى المجمل والمبين [نظر] (١) فى نفس دلالة اللفظ: هل هى دلالة واحدة أو هناك دلالات متعددة؟

وأما النظر فى العموم والخصوص، فهو نظر [فى] (٢) مدلول اللفظ أنه كثير أم واحد، والدلالة أقدم من المدلول وألزم للفظ؛ فكان يجب تقديم المجمل والمبين على العموم والخصوص من هذا الوجه؛ لأنا نقول: معنى قولنا: «الفعل لا يدل إلا مع القول»: أن الألفاظ هى الموضوعة للدلالة على المعانى، وأما الأفعال فما هى موضوعة للدلالة على المعانى. وهذا هو المدعى. فأما أن[٤٦ب] فعلا ما لا يدل على شىء، فلا ندعيه أصلا؛ كيف والأفعال من باب القرائن، وهى إذا كثرت أفادت القطع.

وأما أنه لماذا اصطلحوا على الألفاظ دون غيرها، فسنذكره بعد الفصل الذى نذكر فيه الحكمة المقتضية لاتحاد الالفاظ للدلالة على المعانى دون غيرها؛ وسيأتى إن شاء الله تعالى.

وبما ذكرنا يتبين معانى كلام المصنف؛ حيث قال: «الفعل لا يدل إلا مع القول» واندفع ما أورده من فصل مسح الرأس والتشهُّد؛ فإنه لا يرد على المدعى؛ على ما حررناه.

على أنا نقول: الفعل المنقول(٣) عنه ﷺ: إذا دل، إنما يدل بواسطة القول؛ وذلك لأنه ﷺ قال: «هذا وضوئى ووضوء الأنبياء من قبلى؛ لا يقبل الله صلاة امرئ إلا به»(٤).

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: المذكور.

(٤) أخرجه أبو داود (٩٤/١) كتاب الطهارة: باب الوضوء ثلاثا ثلاثا، الحديث (١٣٥)، والنسائى (٨٨/١) كتاب الطهارة: باب الاعتدال فى الوضوء، وابن ماجة (١٤٦/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى القصد فى الوضوء الحديث (٤٢٢)، وابن خزيمة (٨٩/١): كتاب الطهارة: باب التغليظ فى غسل أعضاء الوضوء أكثر من ثلاث، الحديث (١٧٤)، وابن الجارود فى المنتقى (ص: ٣٥ -٣٦) باب صفة وضوء رسول الله ﷺ، الحديث (٧٥) من طرق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»[(١)]، وقال ﷺ: «خذوا عنى مناسككم»[(٢)]؛ فحيث يدل الفعل إنما[(٣)] يدل بواسطة الأقوال. هذا إذا كان فعلا.

وأما إذا كان تركا من التروك، وقد واظب على تركه -: فلأن أفضل الخلق لا يواظب على[(٤)] ترك الواجب، دل ذلك على عدم وجوبه عليه، فإذا لم يجب عليه لا يجب علينا؛ لقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتمونى أصلى»؛ على أن التروك خارجة عن المدعى؛ فلا يرد أصلا.

وأما قوله: «الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية» - ففاسد؛ لما بينا أن الأقوال هى الدالة على المعانى وضعا[(٥)] واصطلاحا.

ودلالة الأفعال بواسطة الأقوال على ما لخصناه، ولا حاجة إلى مقدمات عقلية. وبه تبين فساد ما بنى عليه من أنه:" إذا دلت مقدمات عقلية على كون الفعل دليلا، يلزم أن تدل مقدمات عقلية على ثبوت الأحكام، وتستفاد الأحكام من مدارك العقول.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٥٣)، والبخارى (٢/١١٠): كتاب الأذان: باب من قال ليؤذن فى السفر مؤذن واحد، والحديث (٦٢٨)، ومسلم (١/٤٦٦): كتاب المساجد: باب من أحق بالإمامة، والحديث (٢٩٣/ ٦٧٤)، وأبو داود (١/٣٩٥- ٣٩٦): كتاب الصلاة: باب من أحق بالإمامة، الحديث ٥٨٩)، والترمذى (١/٣٩٩): كتاب الصلاة: باب ما جاء فى الأذان والسفر، الحديث (٢٠٥)، والنسائى (٢/٨ -٩): كتاب الأذان: باب أذان المنفردين فى السفر، وابن ماجة (١/٣١٣): كتاب إقامة الصلاة: باب من أحق بالإمامة، الحديث (٩٧٩)، والدارمى (١/٢٨٦) والبيهقى (١/٣٨٥).

(٢) أخرجه أحمد (٣/٣١٨)، ومسلم (٢/٩٤٣): كتاب الحج: باب استحباب رمى جمرة العقبة يوم النحر، الحديث (١٢٩٧/٣١٠)، وأبو داود (٢/٤٩٥): كتاب المناسك: باب فى رمى الجمار، الحديث (١٩٨٠)، والنسائى (٥/٢٧٠): كتاب المناسك: باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، وابن ماجة(٢/١٠٠٦) كتاب المناسك: باب الوقوف بجمع حديث (٣٠٢٣)، والترمذى: (٣/ ٢٣٤): كتاب الحج: باب ما جاء فى الإفاضة من عرفات (٨٨٦) مختصرا. وابن خزيمة (٤/٢٧٧- ٢٧٨)، وأبو يعلى (٤/١١١)، رقم (٢١٤٧) وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح. من حديث جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله ﷺ يرمى على راحلته؛ يعنى يوم النحر، وهو يقول: «لتأخذوا مناسككم [فإنى] لا أدرى لعلى لا أحج بعد حجتى هذه». ولفظ النسائى: «يأيها الناس خذوا مناسككم».

(٣) فى «ب»: إما.

(٤) فى «أ»: فى.

(٥) فى «أ»: وصفا.

ثم نقول: إن أراد بقوله: «لا شك أن الاستدلال بالفعل على الحكم يكون بمقدمات عقلية»: أن العقل يدل على حكم شرعى ويهتدى إليه -: فذلك ممنوع؛ وقد تبين فساده بفساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

وإن أراد[1] به: أن الفعل [يدل] [2] على كون الفعل دليلاً شرعيًا -: فهو ممنوع؛ وعلى تقدير التسليم: لا يجديه نفعًا، ولا معتصم له بذلك فى إثبات الأحكام الشرعية بالطرق العقلية؛ على ما يختاره هو والمعتزلة؛ وهذا واضح عند التأمل؛ ولهذا صح عن بعض أصحابنا: كون الإجماع على دليل عقلى يعتقد صحته، ولا يلزم من ذلك أن يكون قائلا بالتحسين والتقبيح العقليين.

وبما ذكرنا من شرح كلام المصنِّف اندفع قوله: «القول لا يوجب أن يكون لذاته أمرا أو نهيا، بل كونه أمرا ونهيا يعرض للقول، وكذا العموم والخصوص»:

وبيان اندفاعه: أن المصنف ما ادعى أن القول يجب أن يكون [٤٧/أ] أمرا أو نهيا، [بل قال: «الأمر والنهى لهما ماهيتان»][3] وأما كونه أمرًا أو نهيا يعرض للقول، فلا يناقض كلام المصنف؛ وذلك لأنه جاز أن يكون الأمر والنهى من عوارض القول، ولهما ذاتان، بل سائر العوارض كذلك، وكونه عارضا للقول لا يلزم منه ألا يكون هو فى نفسه ذاتًا وماهية، وبه تبين فساد قوله: «وعلى هذا لا فرق بين اعتبار الأمر والنهى، واعتبار العموم والخصوص»؛ لأنه بناه على ذلك الأصل الفاسد.

فإذا اتضح ما ذكرناه اتضاحا جيدا، اندفع جميع ما أورده ههنا؛ فليفهم ذلك.

لا يقال: «كيفية دلالتها، وهى المجمل والمبين» - وفيه نظر؛ وذلك لأن هذه الكيفيات داخلة فى قوله [4]: «عوارضها بحسب متعلقاتها»؛ بدليل أنك لو قطعت النظر عن متعلَّقاتها، لما كان فى نفس اللفظ إجمال ولا بيان.

قوله: «الدليل المستنبط هو القياس» - فيه نظر؛ وذلك لأن الاستنباط من خصائص المعلل، والقياس فيه أركان وشروط، وهو عبارة عن ذلك المجموع.

قوله: «كيفية الاستدلال بها من باب التراجيح» - فيه نظر؛ فإن كيفية الاستدلال غير التراجيح؛ لأنا نقول: لا نسلم ذلك؛ وهذا لأن عموم التعلُّق وخصوصه غير كيفية التعلق.

---

(١) فى «ب»: أريد.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «ب»: قولك.

وأما قوله: «القياس فيه أركان وشروط، وهو عبارة عنه»:

قلنا: نعم؛ ويصدق عليه أنه الدليل المستنبط.

والسؤال الآخر: منازعة فى التسمية، ولا معنى لها إلا فى الاصطلاح، ولا مناقشة فيه.

واعلم: أنا قد بينا أن الأوامر والنواهى ذوات وماهيات، ولها عوارض، ثم إن تلك العوارض تنقسم إلى قسمين:

عارض يعرض لها بحسب المتعلّق [(١)]. وعارض يعرض [بحسب كيفيَّة التعلُّق][(٢)].

وبيان ذلك هو: أن لفظ الأمر لابد له من التعلق، ويستدعى ذلك متعلّقا قطعا، فإن كان المتعلّق جميع ما تناوله اللفظ المستغرق بوضعه، عرض له العموم، وإلا عرض له الخصوص. ثم ذلك التعلق إن كان غنيا [(٣)] عن المبين؛ بل هو مفهوم من الأول -: عرض له البيان، ويقال له: «المبين»، وإلا عرض الإجمال، ويقال له: «المجمل». فقد اتضح أن ذات الأمر والنهى يتقدم على جميع عوارضه، وأن من جملة عوارضه: العموم والخصوص، وهو يتقدم على الإجمال، فلهذا قدم باب الأوامر والنواهى على باب الخصوص والعموم، وقدم باب العموم والخصوص على باب الإجمال والبيان؛ لأن العموم والخصوص نشأ من المتعلّق [(٤)]، والإجمال والبيان كيفية[(٥)] ذلك التعلق، وكيفية التعلق متأخرة عن نفس التعلق؛ لكونه نسبة بينهما، وهو التعلق والمتعلّق، والنسبة بين الشيئين متأخرة عنهما قطعا؛ فلهذا تأخر باب الإجمال والبيان عن باب العموم والخصوص.

ثم بعد ذلك: باب الأفعال، وإنما تأخر عن الأقوال؛ لما بينا أنه لا دلالة للأفعال أصالة على ما لخصناه؛ بخلاف الأقوال؛ فلهذا تأخر باب الأفعال، وتقدم باب الأوامر والنواهى.

---

(١) فى «ب»: التعلُّق.

(٢) فى «أ»: بحسب المتعلّق.

(٣) فى «أ» عسا.

(٤) فى «أ»: التعلق.

(٥) فى «ب»: كيفيته.

ثم هذه الدلائل ترد تارة لإثبات الحكم وتارة لرفعه، فلابد من بيان النسخ؛ فلهذا تقدمت [٤٧ب] تلك الدلائل، وتأخر النسخ، وقدم النسخ على الإجماع؛ لأن الإجماع لا [ينسخ، ولا] ينسخ به، على ما سيأتى بيانه[١] مفصلا؛ وكذا القياس.

ثم هذه الدلائل يتمسك بها من لا يشاهد النبى ﷺ، ولا أهل الإجماع؛ فيحتاج إلى وصول هذه الأدلة إليه، وليس ذلك إلا بالنقل، ولابد من البحث عن النقل المفيد للعلم والنقل المفيد للظن، وذلك «باب الإخبار»، وفيه تبين حقيقة التواتر وشرائطه وأحوال المخبرين، وكذلك تبين حقيقة الخبر الذى لا يفيد اليقين بل الظن؛ وهو خبر الواحد.

فهذه جملة أبواب أصول الفقه بحسب الأدلة المنصوصة، والاستدلال بالمنصوص لا يتصور إلا بواسطة اللغات، فلهذا قدمنا «باب اللغات» على جميع الأبواب.

وأما الدليل المستنبط، فهو القياس، وأما أبواب كيفية الاستدلال بتلك الأدلة فهو [من][٢] باب التراجيح، وأما كيفية حال المستفيد، فالذى ينزل به حكم الله، أى: ينزل به أمر يحتاج إلى معرفة حكم الله تعالى فيه: إما أن يكون عالما، و لابد له من الإجتهاد؛ ولأن معرفة حكم الله تعالى فى الوقائع، إما أن تكون بطريق العلم، أو بطريق التقليد، والتقليد حرام على المجتهد المتمكّن من معرفة الحكم فى الواقعة بطريق العلم، فلابد للمجتهد من تحصيل المعرفة بحكم الله تعالى بطريق الاجتهاد[٣].

---

(١) فى «ب»: ببابه.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) الاجتهاد لغة: بذل الطاقه: فى تحصيل ذى كلفة؛ واصطلاحا: بذل الطاقة من الفقيه فى تحصيل حكم شرعى ظنى، وينقسم من حيث الحكم إلى واجب عينا على المسئول إذا خاف فوت الحادثة؛ وفى حق نفسه إذا نزلت به، وكفاية لو لم يخف وثم غيره، ومندوب قبلهما أى قبل وجوبه عينا وكفاية، ومع سؤال فقط، وإلى حرام وهو الاجتهاد فى مقابلة دليل قاطع من نص كتاب أو سنة أوإجماع ولهذا قالوا: إن ما فيه نصا كريما لا يجوز للنبى ﷺ أن يجتهد فيه، بخلاف النص شرعا: لقوله تعالى: ﴿اتبع ما أوحى اليك من ربك﴾، وذلك لا يكون فى الأمور الاعتقادية: والطقوس الدينية فإنه يمنع الاجتهاد فيها لوجود النصوص المقيدة للقطع أما ما لا نص فيه فيجوز أن يكون النبى ﷺ متعبدا بالاجتهاد فيه؛ لأن له سلطة التشريع عن الله تعالى؛ باعتباره مبلغا معصوما، والاجتهاد وحى باطن؛ كما قال به الحنفية؛ ولأنه منصب شريف يُحْرَمُهُ وتناله أمته ولأكثرية الثواب لأكثريه المشقة، ولقوله تعالى: ﴿فاعتبرو يا أولى الأبصار، وهو عام فى الرسول وغيره، فيتناول الأمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال، وإلا كان عاصيا، وهو مع عصمة النبوة محال وأنكر قوم ذلك، ومنعوه بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وهو=

.. ..

=عام وبأنه لو جاز اجتهاده لجازت مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ فى الاجتهاد، وبأنه لو أمر بالاجتهاد لم يؤخر جوابا وكثيرا ما أخر. وأجيب عن الأول بتخصيصه بسبب النزول لنفى دعواهم افتراءه، ولو سلم عمومه فالقول الناتج عن الاجتهاد ليس عن الدين بل عن الأمر به وأجيب عن الثانى بأن اجتهاده وحى باطن كما قال الحنفية، وليس كاجتهاد غيره، فقد خصه الله بقوة الإدراك التامة؛ وهو أقرب إلى ربه منا، وأجيب عن الثالث بأن التأخير يجوز أن يكون لاشتراط الانتظار أو لاستدعائه - أى الاجتهاد زمنا لغموضه.

والظاهر من كلام أهل العلم جواز الخطأ عليه ﷺ فى اجتهاده لأنه لو لم يكن احتمال الخطأ فى اجتهاده لكان مثل الوحى فى عدم احتماله وإذن فلا وجه للانتظار الذى اشترطه الحنفية، إلا أنه لا يقر عليه بخلاف غيره وقيل بامتناعه؛ لأنه أولى بالعصمه: عن الخطأ من الإجماع؛ لأن عصمته لنسبته إليه، وللزوم جواز الأمر باتباع الخطأ، وأجيب بأن اختصاصه حاصل برتبة النبوة، وأن رتبة العصمة للأمة لاتباعهم إياه لا يقتضى لزوم هذا الرتبة له فى اجتهاده كالإمام لا تلزم له رتبة القضاء، وأكثر أهل العلم على أنه ﷺ كان مأمورا بالاجتهاد ومطاعا فى الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية. وقيل كان له الاجتهاد فى الأمور الدينية والحروب دون الأحكام، وقيل فى الحروب فقط.

وأجيب أيضا بمنع جواز الأمر باتباع الخطأ، كيف والمجتهدون ومن يقلدهم مأمورون باتباع ما أدى إليه الاجتهاد إجماعا وهو جائز الخطأ بل لقد وقع الخطأ فى احتهاده ﷺ فعلا فى الحروب والأحكام الشرعيه: والأمور الدينية: وهناك ما يثبت ذلك...

اجتهاده ﷺ فى الحروب. قولـــــه تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾، عاتبه الله على إذنه للمنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك ولا عتب فيما عن الوحى... فى الأمور الدينية: قوله تعالى: ﴿لولا كتاب من الله سبق﴾ الآية، عاتبه الله على أخذه برأى أبى بكر فى أخذه الفداء من أسارى بدر وتركه رأى عمر فى التقتيل، وكانت المصلحة الإسلامية تقتضيه.

فى الأحكام الدينية: قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى» وسوقه متعلق حكم المندوب، والندب حكم شرعى فيريد النبى ﷺ - ما ظهر عنده من المشقه: عليه، وعلى من تبعه فى سوقه الملزم دوام الإحرام إلى قضاء مناسك الحج لما سقته، بل كنت أحرمت العمرة ثم أحللت بعد أدائها كما هو دأب المتمتع، فثبت احتهاده فى الأحكام أيضا.

واجتهاده للمصلحة العامة، قال ﷺ فى مكة: «لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها»، قال له العباس رضى الله عنه: إلا الإذخر يا رسول الله لبيوتنا وقبورنا فقال: «إلا الإذخر»، وهذا منه ﷺ استثناء باجتهاده أجابه للعباس للمصلحة العامة وأيضا لما نزل ببدر للحرب قال له الحباب بن المنذر: إن كان بوحى فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاد فليس هو الرأى، قال: بل باجتهاد ورحل. وأخيرا حسبنا من قوله: ﷺ فى الحديث الشريف من طريق أم سلمة: زوجه رضى الله عنها، قال: جاء رجلان يختصمان فى مواريث قد درست ليس بينهما بينة؛ فقال رسول=

.. ..

=الله ﷺ: «إنكم تختصمون إلى رسول الله، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، وإنما أقض بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار يأتى بها أسطاما فى عنقه يوم القيامة فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما: حقى لأخى، فقال رسول الله ﷺ: أما إذن فقوما فاذهبا فاقتسما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه»، حسبنا من هذا أنه لم يكن معصوما فى الأمور والأحوال التشريعية التى لم يرد فيها نص، وأما فى التبليغ فكان معصومًا بالنسبة له، أى أنه ﷺ كان مأمورًا باتباع ما أوحى إليه فكان معصومًا باعتباره مبلغا عن الله، وباعتباره مشرعا فيما لا نص فيه لم يكن معصومًا، وثبت ذلك بما تقدم.

اجتهد كثير من الصحابة فى عصره ﷺ، وثبت أن كان يرضى بذلك ويسر به ويرتاح إليه، فإنه ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء. قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله قال: فبسنة رسول الله، قال فإن لم يكن فى سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيى لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ بيده على صدرى وقال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله، وقد روى أن صحابيين خرجا فى سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فصليا، ثم وجدا الماء فى الوقت فأعاد أحدهما، ولم يعد الآخر فصوبهما رسول الله ﷺ، وقال للذى لم يعد أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك، وقال للذى أعاد: لك الأجر مرتين، وقد حكم على كرم الله وجهه باجتهاده فى أصحاب الزبية، حينما وجهه النبى ﷺ قاضيا إلى اليمن روى الإمام أحمد والبزار وغيرهما أن قوما احتفروا بئرا باليمن فسقط فيها رجل فتعلق بآخر، والثانى بالثالث، والثالث بالرابع فسقطوا جميعا فارتفع أولياؤهم إلى على بن أبى طالب فقال: اجمعوا من حفر البئر من الناس، وقضى للأول بربع الدية؛ لأنه هلك فوقه ثلاثة، والثانى بثلثها لأنه هلك فوقه اثنان، والثالث بنصفها؛ لأنه هلك فوقه واحد، والرابع بالدية فأتوا رسول الله العام القابل، فقصوا عليه القصة: فقال: هو ما قضى بينكم. وإذا كان الأمر على ما ذكرنا من احتهاده ﷺ وأصحابه فى عهده، فقد يظن أن الاجتهاد مصدر ثالث للشريعة: فى عهده ﷺ، ولكنا نعلم أن احتهاد النبى مرجعه الوحى؛ فإن كان صوابا أقر عليه، وإن كان غير ذلك نبه إلى وجه الخطأ فيه.

واما اجتهادات الصحابة، فإنها ما كانت تحصل إلا فى الحالات التى يتعذر الرجوع فيها إلى الرسول واستفتاؤه فى الأمر، ومع ذلك فقد كان هؤلاء الصحابة يرجعون باجتهاداتهم إليه ﷺ فيقف بهم على حقيقه الحكم، ويصوبهم أو يخطئهم.

وعلى هذا لا يصح نظريا اعتبار الاجتهاد فى عصره ﷺ مصدرا مستقلا للشريعة إذ كان مرجعه إلى السنة، وإن كان النبى أقره كمصدر لها حيث يعوز الفقيه الكتاب والسنة ووضع أصوله الأولى؛ كما يدل على ذلك حديث معاذ.

ينظر نص كلام شيخنا أحمد سليمان فى التشريع الإسلامى، وينظر: البرهان لإمام الحرمين=

وفى هذا الباب: تبين شرائط الاجتهاد[1] وأحكام المجتهدين، وإن كان عاميا[2]:

=١٣١٦/٢، البحر المحيط للزركشى ١٩٥/٦، سلاسل الذهب للزركشى صـ ٤٣٧، التمهيد للأسنوى صـ ٥١٩، نهاية السول له ٤/ ٥٢٤، زوائد الأصول له صـ ٤٢٨، منهاج العقول للبدخشى ٢٦٠/٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى صـ ٢٢٥، التحصيل من المحصول للأرموى ٢٨١/٢، المنخول للغزالى صـ٤٥١، المستصفى له ٣٥٠/٢، حاشية البنانى ٣٧٩/٢، الإبهاج لابن السبكى ٢٤٦/٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٤/ ٢٤٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/ ٤٢٠ إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى صـ ٦٠٧، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٤/ ٥٢٥، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١٧٨/٤، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٢٩١/٣، ميزان الأصول للسمرقندى ١٠٤٨/٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢٨٩/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١١٧/٢، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين صـ ٢٢٥، الوجيز للكراماستى صـ ٨٤، الموافقات للشاطبى ٨٩/٤، تقريب الوصول لابن جزى صـ ١٥١، إرشاد الفحول للشوكانى صـ ٢٥٠، شرح مختصر المنار للكورانى صـ١٠٥، نشر البنود للشنقيطى ٣٠٩/٢، شرح الكوكب المنير للفتوحى صـ٦٠٦.

(١) قال شيخنا العلامة الخضر حسين فى «رسائل الإصلاح» ٢١/٣ - ٢٧:

إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما؛ كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب: كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة؛ كالعلم بأصول الحديث، وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات، فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، والمعانى التى يدل عليها الكلام بنفسه، والمعانى التى يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستتبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد: العلم باللغة والنحو، والمعانى والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفا باللسان العربى، ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكانا عاليا.

أما طرق الترجيح: فمنها ما يعرف بالنظر فى علوم الشريعة كتقديم ما يتلى فى الكتاب؛ الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة كتقديم ما يرويه البخارى على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر فى علوم اللغة؛ كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم، ولاسيما آيات الأحكام التى قدرها الغزالى وابن العربى بخمسمائة آية، واقتصرا فى تقديرها على هذا العدد؛ لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان،=

.. ..

=وهو أول من أفرد آيات الأحكام فى تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية، وقد نازعهم ابن دقيق العيد فى هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر فى هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ فى علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة فى القصص والأمثال.

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا فى تفسيرها خاصة؛ كما فعل منذر ابن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥، وأبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠، وأبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٤٦٨، وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩.

وأوردنا فى شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ، وقد اختلف أهل العلم فى القدر الذى فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربى فى كتاب المحصول: هى ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل أن الأصول التى يدور عليها العلم ينبغى أن تكون ألفا ومائتين، ويذهب ابن القيم إلى أن الأصول التى تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث، وهى مفصلة فى نحو أربعة آلاف حديث.

والحق فى جانب من يقول: إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأمهات الست، وما يلحق بها من الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون؛ إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة، ويأتى الاستنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنة تنص على حكمها. فى كتاب القضاء لأبى عبيد؛ أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر فى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا فإن لم يجد سنة سنها النبى ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به؛ وكان عمر يفعل ذلك.

والحديث الذى يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينبئ عن صحته، يسوغ للفقيه متى عرف مذهب الراوى فى التعديل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسلم فى صحيحيهما. وأما ما يروى فى الكتب التى لا تخلو من الضعيف، فلابد له من النظر فى سند الحديث، والبحث عن سيرة من يجهل حاله حتى يكون على بينة من أمره.

وأخذنا فى شروط المجتهد أن يكون قائما على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ فى فهم الكلام العربى مبلغ العرب الناشئين فى الجاهلية أو فى صدر الإسلام، قال أبو إسحاق الشاطبى: لا=

.. ..

=غنى للمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها طبعا غير متكلف.

وقد يقع فى خاطرك أن شرط الاجتهاد فى اللسان العربى يجعل رتبة الاجتهاد فى الشريعة بمنزلة المتعذر؛ فإنه يقتضى أن يسلك الفقيه فى البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التى سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلا يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول، أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه، ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول، أو تعريف الطرفين يفيد الحصر. وتكليفه بأن يبلغ فى علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد فى الشريعة لابد له من أن يرسخ فى علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع فى أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع فى معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعى تعين عليه حينئذ بذل الوسع فى معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية فى تقرير حكم، إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد فى أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد فى العلوم التى هى وسائل الاستنباط يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف فى رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها جرد نظره؛ لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة.

ومسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر فى الكتاب والسنة، ومنها ما يستمد من النظر فى علوم اللغة العربية، فيمكن من تضلع من موارد الشريعة ورسخ فى فهم لسان العرب أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهى مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده فى استقرائها ويرسل فكره فى اقتناصها، باحثا عنها فى أبواب متفرقة وموارد متشعبة، وعلى أى حال كان طالب الاجتهاد فى الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب، إلا أن ينظر فى الأصول نظر الباحث المستقل، بحيث لا يبنى فى الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلا، ولا يقرر الحكم اعتمادا على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابى، متابعة لمن يقول بحجيتها فالاجتهاد فى الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد فى الأحكام، فلا يدخل فى قبيل المجتهد المطلق من يبنى فى تقرير الأحكام على أصول قررها إمامه وتلقاها منه بتقليد.

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ فى أصول الفقه، ويبحث مسائلة بنظر قائم=

.. ..

=بنفسه، حتى لا يعتمد فى الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البينة وتقوم عليه الحجة.

ويظهر فى بادئ الرأى أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التى استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة؛ ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدما عليها فى الوجود؛ فهو مستقل عنها، وجائز أن يتحقق بدونها، ولو قدرنا ناشئا درس علوم اللغة حتى أصبح فى ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربى الخالص، ثم أقبل على التفقه فى الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة - لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها؛ كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء.

والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم فى سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق فى بلوغها مجهودا كبيرا وزمنا طويلا. ثم إنه يأمن العثار والخطأ فى الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبى حامد الغزالى؛ إذ قال: «إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان».

وهذا محمل ما ينقل عن السلف من حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم، قال هشام بن عبد الله الرازى: من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه. وقال عطاء: لا ينبغى لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه. وقال سفيان بن عيينة: أجرأ الناس على الفتوى أقلهم علما باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبى عروبة: من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالما.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

ويذكر الأصوليون فى شرط المجتهد؛ أن يكون عارفا بمواقع الإجماع، وهذا فى الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط فى بلوغ رتبة الاجتهاد وإنما أخذوا هذا شرطا لصحته؛ لئلا يقرر الفقيه حكما يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هى فى نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالى فى هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التى وقع عليها الإجماع، فالواقعة التى علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التى يعرف من حالها أنها وليدة عصره، ولم يقع لها مثيل فى العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتى فيهما بما قام الدليل على رجحانه، وإن لم يكن ملما بالمسائل التى انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف، ولم يثق بأنها وليدة عصره بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد وفصل لها حكما مطابقا.

وهل يعد فى شروط المجتهد أن يكون ممن يقول بأصل القياس ؟ هذا ما يراه أبو إسحاق=

فوظيفته الاستفتاء، وهو «باب المفتى والمستفتى»، وقد عد المصنف الأبواب فى «المحصول» على الترتيب الذى اختاره ترتيبا، ووجهه.

* * *

حُكْمُ تَعَلُّمِ أُصُولِ الْفِقْهِ

قَالَ الْمُصَنِّفِ: وَلْنَخْتِمْ هَذَا الْفَصْلَ بِذِكْرِ بَحْثَيْنِ:

الأَوَّلُ: أَنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْعِلْمِ فَرْضٌ؛ وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى فِى الْوَقَائِعِ النَّازِلَةِ بِالْمُكَلَّفِينَ - وَاجِبَةٌ، وَلا طَرِيقَ إِلَى تَحْصِيلِهَا إِلا بِهَذَا الْعِلْمِ؛ وَمَا لا يَتَأَدَّى الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلا بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ - فَهُوَ وَاجِبٌ.

=الإسفرايينى، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين، وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا.

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعد الظاهرى الذى تحققت فيه الشروط الآنفة فى قبيل أهل الاجتهاد، وينبنى على هذا أن يكون خلافهم معتدا به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام. وهذا ما ذكر الأستاذ أبو منصور البغدادى؛ أنه الصحيح من مذهب الشافعية، وقال ابن الصلاح: إنه الذى استقر عليه الأمر.

وسنسوق فى مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل أصول الشريعة الغراء. ليست العدالة شرطا لتحقق وصف الاجتهاد فى نفسه، وإنما هى شرط فى قبول فتوى المجتهد؛ إذ الفتوى من قبيل الإخبار، والنفس لا تركن إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءا يسهل عليه أن يقول زورا، والتقوى هى التى تحمل المجتهد على التروى فى تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر فى الواقعة، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكما يطابقها، قال مالك بن أنس: ربما وردت على المسألة فتمنعنى من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: ياأبا عبد الله، والله ما كلامك عند الناس إلا نقر فى حجر، ما تقول شيئا إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. وقال: ربما وردت على المسألة فأفكر فيها ليالى. وكان إذا سئل عن المسألة يقول للسائل: انصرف حتى أنظر فيها فينصرف السائل ويجعل مالك يردد النظر فى المسألة، فقيل له فى ذلك، فقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأى يوم: وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع فى الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده فى تعرف حكمها ثم أفتى.

(٢) فى «ب»: عاما: والصواب المذكور؛ لأن العامى الذى لا يعرف حكم الله تعالى هو الذى يسأل أهل العلم لمعرفة حكم الله تعالى.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ مَعْرِفَةَ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى وَاجِبَةٌ»؛ لِلإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْمُكَلَّفَ غَيْرُ مُخَيَّرٍ بَيْنَ النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ فِي الْوَقَائِعِ النَّازِلَةِ؛ بَلْ للهِ تَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ، أَوْ فِي أَكْثَرِ الْوَقَائِعِ - أَحْكَامٌ مُعَيَّنَةٌ عَلَى الْمُكَلَّفِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لا طَرِيقَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى إِلاَّ بِهَذَا الْعِلْمِ»؛ لأَنَّ الْمُكَلَّفَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَامِّيًّا، أَوْ لا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ عَامِّيًّا: فَفَرْضُهُ السُّؤَالُ؛ لِقَوْلِهِ: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [الأَنْبِيَاءُ: ٧]؛ لَكِنْ لابُدَّ مِنِ انْتِهَاءِ السَّائِلِينَ إِلَى عَالِمٍ، وَإِلاَّ لَزِمَ الدَّوْرُ أَوِ التَّسَلْسُلُ؛ وَعَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ: فَحُكْمُ اللهِ تَعَالَى لاَ يَصِيرُ مَعْلُومًا.

وَإِنْ كَانَ عَالِمًا: فَالعَالِمُ لاَ يُمْكِنُهُ أَنْ يَعْرِفَ حُكْمَ اللهِ تَعَالَى إِلاَّ بِطَرِيقٍ؛ لاِنْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ بِمُجَرَّدِ التَّشَهِّي غَيْرُ جَائِزٍ، وَلا مَعْنَى لأُصُولِ الْفِقْهِ إِلاَّ تِلْكَ الطُّرُقُ.

فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَ سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِ اللهِ تَعَالَى، إِلاَّ بِأُصُولِ الْفِقْهِ.

وَأَمَّا بَيَانُ «أَنَّ مَا لاَ يَتَأَدَّى الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلاَّ بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ- كَانَ وَاجِبًا» - فَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ فِي «بَابِ الأَمْرِ»؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

الْبَحْثُ الثَّانِي: أَنَّهُ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ؛ لأَنَّا سَنُقِيمُ الدَّلالَةَ؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى - فِي «بَابِ الْمُفْتِي وَالْمُسْتَفْتِي»؛ عَلَى أَنَّهُ لا يَجِبُ عَلَى النَّاسِ بِأَسْرِهِمْ طَلَبُ الأَحْكَامِ بِالدَّلائِلِ الْمُفَصَّلَةِ، بَلْ يَجُوزُ الاسْتِفْتَاءُ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَحْصِيلَ هَذَا الْعِلْمِ لَيْسَ مِنْ فُرُوضِ الأَعْيَانِ، بَلْ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ، وَاللهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى أن تحصيل هذا العلم فرض على الكفاية، ورتب المصنف الكلام فيه على بحثين:

الأول: أنه فرض.

والثاني: أنه ليس بفرض عين، بل هو فرض كفاية.

أما أنه فرض: فدليله مركب من مقدمات ثلاثة:

الأولى[١]: أن معرفة حكم الله تعالى فى الوقائع النازلة بالمكلّفين واجبة على ذلك المكلّف.

الثانية: أنه لا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم.

الثالثة: أن ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به، وهو مقدور للمكلف، فهو واجب[٢].

أما المقدمة الأولى: فالدليل عليها: انعقاد الإجماع على أن المكلف غير مخير فى الواقعة النازلة بين النفى والإثبات، بل لله تعالى فى كل واقعة وفى أكثر الوقائع أحكام معينة، ليس للمكلف العدول عنها.

وإنما قال المصنِّف: «فى كلها أو فى أكثرها»؛ لاختلاف الأصوليين فى أن المسائل الاجتهادية: هل لله تعالى فيها حكم معين.

وأما المقدمة الثانية، فالدليل عليها: أن المكلف: إما أن يكون عاميا أو لا، فإن كان عاميا، فوظيفته الاستفتاء، والمفتى إذا كان عاميا، فوظيفته السؤال والاستفتاء أيضا.

فلابد من انتهاء السائلين [٤٨/أ] إلى عالم بحكم الله تعالى، وإلا يلزم التسلسل إن كان أفراد [٣] المفتى والمستفتى العاميين غير متناهية، والدور إن كانت متناهية.

وإنما كان لا يصير حكم الله - تعالى- معلومًا؛ لعدم انتهائه إلى العالم به؛ لأنا نتكلم على هذه التقدير.

وأما إن كان عالما: فالعالم لا يمكنه معرفة حكم الله -تعالى- إلا بطريق صحيح؛ لانعقاد الإجماع على أنه لا يجوز الحكم والإفتاء بمجرد التشهى، ولابد من طريق، ولا معنى لأصول الفقه إلا تلك الطرق. فعلم أنه لا يمكن معرفة حكم الله -تعالى- إلا بعد العلم بأصول الفقه؛ فقد صحت المقدمة الثانية؛ ويمكن أن يقال: لو لم ينته إلى عالم، لا يصير حكم الله - تعالى معلومًا والملازمة بكنه ذاتها؛ فلا حاجة للدور والتسلسل. وأما المقدمة الثالثة: فسيأتى تقريرها.

---

(١) فى «أ»: الأول

(٢) وقوله: «وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب» يحترز بقوله: «المطلق» عن الواجب الذى قيد فى أصل التكليف به بوجود سبب، أو شرط، أو انتفاء مانع؛ فإن أسباب التكليف وشروطه، وانتفاء موانعه لا تجب إجماعا، فلا يجب تحصيل ملك النصاب لتجب الزكاة.

ينظر: نفائس الأصول ٤٢٦/١.

(٣) فى «ب»: من أفراد.

وإذا ثبتت المقدمات الثلاثة، لزم وجوب معرفة أصول الفقه؛ وهو المطلوب.

وأما البحث الثانى: فالدليل على أن معرفة «أصول الفقه» ليست من فروض الأعيان: [جوازُ] (١) الاستفتاء، وأنه لا يجب على كل واحد معرفة الأحكام الشرعية بالدلائل التفصيلية؛ فثبت أن تعلم أصول الفقه من فروض الكفاية؛ فوجب أن يكون فى كل قطر من أقطار بلاد المسلمين إنسان عالم بهذا الفن.

فإن قيل: «هذا الدليل يتركب (٢) من أكثر من مقدمتين، والدليل لا يتركب من أكثر من مقدمتين إلا فى القياس المركب؛ وهذا ليس منه»:

قلنا: هذه المقدمات يتركب منها دليل واحد مركب من مقدمتين.

وبيان ذلك: أن نقول: معرفة أصول الفقة شرط للواجب، وكل ما هو شرط للواجب فهو واجب، وينتج أن معرفة أصول الفقه واجبة، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، وهذا الدليل يدل على أن معرفة النحو واللغة والتصريف واجبة.

وبعضهم استدل به فى إثبات وجوب تعلم «المنطق»؛ بناءً على قول من قال بوجوب معرفة الله تعالى بالأدلة القاطعة.

* * *

(١) فى الأصول: لجواز.
(٢) فى «أ»: مركب.

الْكَلامُ فِى اللُّغَاتِ

وَفِيهِ تِسْعَةُ أَبْوَابٍ:

الْبَابُ الأَوَّلُ
فِى الأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ لِلُّغَاتِ

اعْلَمْ: أَنَّ البَحْثَ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ عَنْ مَاهِيَّةِ الْكَلامِ، أَوْ عَنْ كَيْفِيَّةِ دَلالَتِهِ، وَلَمَّا كَانَتْ دَلالَتُهُ وَضْعِيَّةً - فَالْبَحْثُ: إِمَّا أَنْ يَقَعَ عَنِ الْوَاضِعِ، [أَوْ عَنِ الْمَوْضُوعِ]، أَوْ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ، أَوْ عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِى بِهِ يُعْرَفُ الْوَضْعُ.

الشرح: اعلم: أن المصنف - رضى الله عنه - جعل الكلام فى اللغات[1] متقدمًا على سائر أبواب أصول الفقه، وقد بينا وجهه، ثم جعل الكلام فى اللغات مرتبًا على تسعة أبواب:

الباب الأول: فى الأحكام الكلية للغات.

الباب الثانى: فى تقسيم الألفاظ.

الباب الثالث: فى الأسماء المشتقّة.

---

(١) البرهان إمام الحرمين ١٦٩/١، البحر المحيط للزركشى ٥/٢، الإحكام فى أصول الحكام للآمدى ٧/١، سلاسل الذهب للزركشى صـ١٦٣، التمهيد للأسنوى صـ١٣٥، نهاية السول ١١/٢، زوائد الأصول له صـ ٢١١، منهاج العقول للبدخش ٢٢٠/١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى صـ٤١، التحصيل من المحصول للأرموى ١٩٣/١، المنخول للغزالى صـ٧٠، المستصفى له ٣١٨/١، حاشية البنانى ٢٦٩/١، الإبهاج لابن السبكى ١٩٤/١، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٦٠/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٣٥٢/١، الإحكام من أصول الأحكام لابن حزم ٤٢/١، التحرير لابن الهمام صـ١٦، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤٩/١، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ١١٥/١، تقريب الوصول لابن جزى صـ٧١، نشر البنود للشنقيطى ١٠٤/١، فواتح الرحموت نظام الدين الأنصارى ١٧٧/١، وشرح الكوكب المنير للفتوحى صـ٢٨.

الباب الرابع: فى أحكام الترادف والتأكيد.

الباب الخامس: فى الاشتراك.

الباب السادس: فى الحقيقة والمجاز.

الباب السابع: فى التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ.

الباب الثامن: فى تفسير حروف [تشتد] الحاجة فى الفقه إلى معرفة معانيها.

الباب التاسع: فى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى ورسوله ﷺ؛ وبه انختم الكلام فى اللغات[٤٨/ب].

أما قوله: «الباب الأول: فى الأحكام الكلية للغات» - فقد احترز بقوله: «الكلية» عن الأحكام الجزئية للغات؛ مثل قولنا: «ضرب» موضوع لكذا، و«قام» موضوع لكذا؛ فإن ذلك وظيفة اللغوى، والأصولى إنما يبحث عن الأحكام الكلية.

أما قوله: «إن البحث عن اللغات: إما أن يقع عن ماهية الكلام، أو عن كيفية دلالته» - فمقصوده من ذلك: حصر مباحث هذا الباب، ووجه الحصر هو: أن الأحكام الكلية للغات تنقسم إلى قسمين؛ وذلك لأن الحكم الكلى: إما أن يكون شيئًا من النظر فى ماهية الكلام من حيث هو كلام من غير اختصاصه بلغة قوم، أو من النظر فى عارضه الخارج عن ماهيته؛ وانحصار النظر فى هذين القسمين ضرورى.

النظر الأول: فى ماهية الكلام.

النظر الثانى: فى كيفية دلالته، وهو النظر فى الخارج عن ماهيتة[1] العارض لها، ودلالته وضعية.

فالبحث: إما أن يقع عن الواضع، وفيه خلاف سيأتى بيانه، أو عن الموضوع، وهو الألفاظ، أو عن الموضوع له، وهى المعانى، أو عن الطريق الذى به يعرف الوضع[2]، وهو النقل [3]: إما بطريق التواتر، أو بطريق الآحاد، وانحصار مباحث هذا النظر فى الواضع، [والموضوع][4] والموضوع له، والطريق الذى يعرف به[5] الوضع: ظاهر؛

(١) فى «ب»: ماهيته.

(٢) فى «أ، ب»: الموضوع، والصواب ما أثبتناه من المحصول.

(٣) فى «أ، ب» العقل. والصواب ما أثبتناه.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»: بها، والصواب ما أثبتناه؛ كما فى المحصول.

وذلك لأن الدلالة وضعية، ووضع اللفظ بإزاء المعنى: يستدعى واضعًا [وموضوعًا][(١)] وموضوعا له بالضرورة، ثم معرفة الوضع لابد منها، وليس ذلك إلا بالنقل، والنقل: إما تواتر أو آحاد، فقد ظهر وجه الحصر.

* * *

النَّظَرُ الأوَّلُ: فِى البَحْثِ عَنْ مَاهِيَّةِ الكَلَامِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: اعْلَمْ: أَنَّ لَفظَةَ «الكَـلامِ» عِنْـدَ الْمُحققِّـينَ - مِنَّـا - تُقَـالُ بالاشْتِرَاكِ عَلَى: «الْمَعْنَى القَائِمِ بالنَّفْسِ»، وَعَلَى «الأصْوَاتِ الْمُتَقَطِّعَةِ الْمَسْمُوعَةِ».

والمَعْنَى الأَوَّلُ: مِمَّا لاَ حَاجَةَ فِى «أُصُولِ الفِقْهِ» إِلَى البَحْثِ عَنْهُ.

إِنَّمَا الَّذِى نَتَكَلَّمُ فِيهِ القِسْمُ الثَّانِى: فَقَالَ أَبُـو الْحُسَيْنِ: الكَـلاَمُ هُـوَ: «الْمُنْتَظِـمُ، مِـنَ الْحُرُوفِ، الْمَسْمُوعَةِ، الْمُتَمَيِّزَةِ، الْمَتَوَاضَعِ عَلَيْهَا»، وَرُبَّمَا زِيدَ فِيهِ، فَقِيـلَ: «إِذَا صَـدَرَتْ عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ»:

الشرح: اعلم: أن لفظ «الكلام» مشترك بين المعنى القائم بالنفس المعبَّر عنه بهذه الألفاظ، وبين المركَّب من الألفاظ المصطلح عليها[(٢)] الدَّالَّةِ على معانيها. هذا عند

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) الكلام عند اللغويين عبارة عن القول، وماكان مكتفيا بنفسه؛ كما ذكره فى القاموس. يعنى أن الكلام فى اللغة يطلق على القول، أى: كلّ ما نطق به ولو مفردا مهملا، وعلى ماكان مكتفيا بنفسه، أى يفيد الدلالة على المعنى المقصود؛ وذلك كالخطوط والإشارة، والعقد والنصب، وغير ذلك مما يفيد معنى، وليس بلفظ وإطلاقه على المعنى الأول حقيقة عند اللغويين، وعلى الثانى مجاز، فعلى هذا إذا نطقت بزيد كان كلاما فى اللغة حقيقة، وإن كتبته فهو كلام مجازا، ويطلق الكلام فى اللغة أيضا على الحديث الذى هو التكليم تقول: أعجبنى كلامك هذا أى: تكليمك إياها قال الشاعر:

قالوا: كلامك هندا وهى مصغية ... يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

وعلى ما فى النفس من المعانى، قال الأخطل:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهل إطلاقه على هذا حقيقة أو مجاز خلاف، واشترط بعضهم فى هذا صحة التعبير عنه باللفظ المفيد؛ كما إذا قام بنفسك معنى زيد عالم، أما إذا قام بنفسك معنى العلم أو معنى زيد وهو المعنى المعبر عنه عند المناطقة بالتصوير، فلا يسمى كلاما على هذا الاشتراط، فتلك معان أربعة، وإنما اقتصر الشارح على معنيين لأنهما أنسب بالمعنى الاصطلاحى؛ لأن المعنى الأول اعتبر فيه=

الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الأَشَاعِرَة. والأَشْعَرِيّ يقول: إنه حَقِيقَةٌ فِي الأَوَّلِ، مَجَازٌ فِي الثَّانِي.

وإذا ثبت ذلك - فنقول: إنما تمس الحاجة فى «أصول الفقه» إلى البحث عن الأدلة الشرعية الدالة على الأحكام، والدال على الأحكام إنما هو الكلام المركب من الحروف دون المعنى القائم بالنفس؛ فإنه المدلول؛ فلا تمس الحاجة فى أصول الفقه إلى البحث عن المعنى القائم بالنفس، بل يتسلمه من الأصولى المتكلم، ثم المتكلم يقرر وجوده فى علم

=كونه لفظا، والمعنى الثانى كونه مفيدا.

وفى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالنفس أى: أن لفظ كلام عند المتكلمين إذا أطلق ينصرف للصفة النفسية القديمة المنزهة عن الحروف والأصوات القائمة بذاته تعالى أما المعنى القائم بأنفسنا الحادث فلا يسمى كلاما فى اصطلاحهم بل هو اصطلاح لغوى نعم هم يستدلون به على ما هو اصطلاح لهم من قبيل قياس الغائب على الشاهد ويطلق أيضا عندهم على الألفاظ المقروءة المتلوة واختلف هل هو حقيقة فيهما فيكون مشتركا أو حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى الذى حققه السعد الأول والكلام عند جمهور الأشعرية مشترك بين الحروف المسموعة والمعنى النفسى؛ لأنه قد استعمل فيهما، والأصل فى الإطلاق الحقيقة، أما استعماله فى العبارات؛ فلقوله تعالى ﴿ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾ [سورة المجادلة/٨] ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾ [سورة الملك:١٣]، وقيل: حقيقة فى النفس مجاز فى اللسانى، وقيل: عكسه، والثلاثة محكية عن الأشعرى، حكاها ابن برهان عنه.

والكلام النفسى عند الأشعرى نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم، ويعنون بالنسبة بين المفردين تعلق أحدهما بالآخر، وإضافته إليه على جهة الإسناد الإفادى.

أى: بحيث إذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها، ويؤدى معناها - كان ذلك اللفظ إسنادا إفاديا. ومعنى قيام هذه النسبة بالمتكلم: أن الشخص إذا قال لغيره: اسقنى ماء، فقبل أن يتلفظ بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقى وحقيقة الماء، والنسبة الطلبية بينهما، فهذا هو الكلام النفسى والمعنى القائم بالنفس، وصيغة قوله: اسقنى ماء عبارة ودليل عليه.

وقال القرافى: معنى الكلام النفسى أن كل عاقل يجد فى نفسه الأمر والنهى، والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين، وعن حدث العالم، وهو غير مختلف، ثم يعبر عنه بعبارات ولغات مختلفة، فالمختلف هو الكلام اللسانى، غير المختلف هو الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى، ويسمى ذلك العلم الخاص سمعا؛ لأن إدراك الحواس إنما هو علوم خاصة أخص من مطلق[علم]، فكل إحساس علم، وليس كل علم إحساسا. فإذا وجد هذا العلم الخاص فى نفس موسى المتعلق بالكلام النفسى القائم بذات الله تعالى - سمى باسمه الموضوع له فى اللغة وهو السماع.

وقال الغزالى فى بعض عقائده: من أحال سماع موسى كلاما ليس بصوت ولا حرف. فليحل يوم القيامة رؤية ذات ليست بجسم ولا عرض.

ينظر: حاشية العطار على الأزهرية ص ١٣، ١٤، البحر المحيط (١/٤٤٣، ٤٤٤).

الكلام فى البرهان. وإذا علمت ذلك، فاعلم: أن الكلام اللسانى ينطلق تارةً على المؤلف من الحروف المسموعة من غير دلالةٍ على معنًى، وهو المهمل[١]، [وتارةً على المؤلَّف من الحروف المسموعة مع الدلالة على معنًى؛ وهو غير المهمل]؛ ولهذا يقال فى اللغة: هذا كلامٌ مهملٌ، وهذا كلامٌ غير مهملٍ، سواءٌ كان إطلاق الكلام على المهمل حقيقةً أو مجازًا.

والغرض ههنا: بيان الكلام الذى [٤٩/أ] ليس بمهملٍ، فذهب أكثر الأصوليين إلى أَنَّ الكلمة الواحدة إذا كانت مركبةً من حرفين فصاعدًا كلامٌ؛ ولهذا قالوا فى حده ما ذكره أبو الحسين البصرى[٢]؛ قال المصنف: قال أبو الحسين البصرى: الكلام هو: «المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها»، وربما زيد فيها: «إذا صدرت من قادر واحدٍ».

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا قَوْلُنَا: «الْمُنْتَظِمُ»: فَاعْلَمْ: أَنَّهُ حَقِيقَةٌ فِى الأَجْسَامِ؛ لأَنَّ النِّظَامَ هُوَ التَّأْلِيفُ، وَذَلِكَ لا يَتَحَقَّقُ إلا فِى الأَجْسَامِ؛ وَلَكِنَّ الأَصْوَاتَ الْمُتَوَالِيَةَ عَلَى السَّمْعِ شُبِّهَتْ بِهَا؛ فَأُطْلِقَ لَفْظُ «الْمُؤَلَّفِ» وَ «الْمُنْتَظِمِ» عَلَيْهِ؛ مَجَازًا.

وَقَوْلُنَا: «مِنَ الْحُرُوفِ»: احْتَرَزْنَا بِهِ عَنِ الْحَرْفِ الْوَاحِدِ؛ فَإِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: أَقَلُّ الْكَلامِ حَرْفَانِ: إِمَّا ظَاهِرًا، وإِمَّا فِى الأَصْلِ؛ كَقَوْلِنَا: قِ، شِ، عِ، فَإِنَّهُ كَانَ فِى الأَصْلِ: قِى، وَ شِى، وَ عِى؛ وَلِهَذَا يُرْجَعُ فِى التَّثْنِيَةِ إِلَيْهِ، فَيُقَالُ: قِيَا، شِيَا، عِيَا، إِلاَّ أَنَّهُ أَسْقَطَ الْيَاءَ لِلتَّخْفِيفِ.

---

(١) قال ابن فارس: المهمل على ضربين: ضرب لا يجوزُ ائتلاف حروفه فى كلام العرب ألبتة، وذلك كجيم تؤلف مع كاف، أو كاف تقدّم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبَهه لا يأتلف. والضرب الآخر: ما يجوز تألف حروفه؛ لكن العرب لم تقل عليه؛ وذلك كإرادة مُريد أن يقول: عضخ، فهذا يجوز تألفه وليس بالنافر ألا تراهم قد قالوا فى الأحرف الثلاثة: خضع، لكن العرب لم تقل عضخ؛ فهذان ضربان للمهمل.
وله ضربٌ ثالث وهو أن يريد مريدٌ أن يتكلم بكلمةٍ على خمسة أحرف ليس فيها من حروف الذلف أو الإطباق حرف، وأى هذه الثلاثة كان؛ فإنه لا يجوز أن يسمى كلامًا. وأهلُ اللغة لم يذكروا المهمَل فى أقسام الكلام، وإنما ذكروه فى الأبنية المهمَلة التى لم تقل عليها العرب.
وقال ابن جنى فى «الخصائص»: أما إهمالُ ما أُهمِل مما تحتمله قسمةُ التركيب فى بعض الأصول المتصورة أو المستعملة فأكثرُه متروك للاستثقال، وبقيته ملحقة به ومقفَّاة على إثره.
فمن ذلك ما رفضَ استعمالَه لتقَارب حروفه؛ نحو سص، وصص.وطت، وتط، وضش، وشص.
ينظر: المزهر (١/٢٤٠، ٢٤١).

(٢) ينظر المعتمد (١/١٠).

وَقَوْلُنَا: «الْمَسْمُوعَةِ»: احْتِرَازٌ عَنْ حُرُوفِ الكِتَابَةِ.

وَقَوْلُنَا: «الْمُتَمَيِّزَة»: احْتِرَازٌ عَنْ أَصْوَاتِ كَثِيرٍ مِنَ الطُّيُورِ.

وَقَوْلُنَا: «الْمُتَواضَعِ عَلَيْهَا»: احْتِرَازٌ عَنِ الْمُهْمَلاتِ.

وَقَوْلُنَا: «إِذَا صَدَرَ[تْ] عَنْ قَادِرٍ وَاحِدٍ»: احْتِرَازٌ عَمَّا إِذَا صَدَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ حُرُوفِ الْكلمةِ عَنْ قَادِرٍ آخرَ؛ نَحْوُ: أَنْ يَتَكَلَّمَ أَحَدُهُمْ بِالنُّونِ مِنْ «نَصَرَ»، وَالثَّانِي بِالصَّادِ، وَالثَّالِثُ بِالرَّاءِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لا يُسَمَّى كَلامًا.

واعْلَمْ: أَنَّ هَذا الْحَدَّ يَقْتَضِي أَمْرَينِ:

أَحَدُهُمَا: كَوْنُ الْكَلِمَةِ الْمُفْرَدَةِ كَلامًا؛ وَهُوَ قَوْلُ الأُصُولِيِّينَ.

وَالنُّحَاةُ أَجْمَعُوا عَلَى فَساد ذَلِكَ، وَقَالُوا: إِنَّ لَفْظَ «الْكَلَامِ» مَخْصُوصٌ بِالْجُمْلَةِ الْمُفِيدَةِ، وَنَقَلُوا أَيْضا فِيهِ نَصا عَنْ سِيبَوَيْهِ؛ وَقَوْلُ أَهْلِ اللُّغَةِ فِي المَبَاحِثِ اللُّغَوِيَةِ رَاجِحٌ عَلَى قَوْلِ غَيْرِهِمْ.

الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَهُ: «أَقَلُّ الْكَلامِ حَرفَانِ: إِمَّا ظَاهِرًا، أَوْ فِي الأَصْلِ» يُشْكِلُ بِلامِ التَّمليكِ، وبَاءِ الإِلْصاق، وَفَاءِ التَّعْقِيبِ؛ فَإِنَّهَا أَنْوَاعُ الْحَرْفِ الَّذِي هُوَ قَسِيمُ الإِسْمِ، وَكُلُّ حَرْفٍ كَلِمَةٌ، وَكُلُّ كَلِمَةٍ كَلامٌ؛ مَعَ أَنَّهَا غَيْرُ مُرَكَّبَةٍ.

فَإِنْ قُلْتَ: «الحرَكَةُ فِي الْحَقِيقَةِ حَرْف، فَإِذَا ضُمَّتِ الْحَرَكَةُ إِلَى الْحَرْفِ، كَانَ المجْمُوعُ مُرَكَّبًا»:

قُلْتُ: هَذَا - عَلَى بُعْدِهِ - لَوْ قَبِلْنَاهُ، بَقِيَ الإِشْكَالُ بِـ «الْيَاءِ» مِنْ غُلامِي، وَ«نُونِ التَّنْوِينِ»، وَ«لامِ التَّعْرِيفِ»؛ فَإِنَّهَا حُرُوفٌ مُفْرَدَةٌ، خَالِيَةٌ عَنِ الْحَرَكَاتِ؛ وَهِيَ مُفِيدَةٌ؛ فَالأَوْلَى أَنْ نُسَاعِدَ أَهْلَ النَّحْوِ؛ وَنَقُولَ: «كُلُّ مَنْطُوقٍ بِهِ دَلَّ بِالاِصْطِلاحِ عَلَى مَعْنًى - فَهُوَ كَلِمَةٌ»؛ فَهَذَا يَتَنَاوَلُ الْحَرْفَ الْخَالِيَ عَنِ الْحَرَكَةِ، وَالْحَرْفَ الْمُتَحَرِّكَ، وَالْمُرَكَّبَ مِنَ الْحُرُوفِ.

وَأَمَّا الْكَلامُ، فَهُوَ: الْجُمْلَةُ الْمُفِيدَةُ، وَهِيَ: إِمَّا الْجُمْلَةُ الاسْمِيَّةُ؛ كَقَولنَا: «زَيْدٌ قَائِمٌ»، أَوِ الْفِعْلِيَّةُ؛ كَقَولنَا: «قامَ زَيْدٌ»، وَإِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُمْلَتَيْنِ، وَهِيَ الشَّرْطِيَّةُ؛ كَقَوْلِكَ: «إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ».

قَالَ ابْنُ جِنِّى: الْكَلاَمُ يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ كَلاَمًا تَارَةً بِالنُّقْصَانِ، وَتَارَةً بِالزِّيَادَةِ: أَمَّا بِالنُّقْصَانِ: فَإِذَا قُلْتَ: «قَامَ زَيْدٌ»، ثُمَّ أَسْقَطْتَ اسْمَ زَيْدٌ»، وَاقْتَصَرْتَ عَلَى مُجَرَّدِ قَولِكَ: «قَامَ» - لَمْ يَبْقَ كَلاَمًا.

وَأَمَّا بِالزِّيَادَةِ: فَإِنَّكَ إِذَا أَدْخَلْتَ عَلَى تِلْكَ الْجُمْلَةِ صِيغَةَ الشَّرْطِ؛ حَتَّى صَارَتْ هَكَذَا. «إِنْ قَامَ زَيْدٌ» - فَإِنَّهُ لأَجْلِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ؛ خَرَجَ عَنْ كَونِهِ كَلامًا؛ لأَنَّهُ لاَ يَكُونُ مُفِيدًا مَا لَمْ يُضَمَّ إِلَيْهِ غَيْرُهُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه ذكر أبو الحسين البصرى للكلام حدين؛ أحدهما: هذا الذى نقله(١) المصنف، والحد الثانى: سنذكره بعد شرحنا لهذا الحد.

أما قوله(٢): «المنتظم» - فقد قال المصنف: النظام هو التأليف، ودليله: النقل عن أئمة اللغة، وهذا التأليف حقيقة فى الأجسام؛ ودليله - على رأى المتكلم -: أن الموجود: إما واجب أو ممكن، والواجب لا تأليف فيه؛ لأن براهين الناظر دلت على وحدة واجب الوجود، وبراءته عن التركيب والتأليف، والممكن: إما جوهر، أو عرض، والأعراض لا تأليف فيها حقيقة، وليس عندهم جواهر روحانية، وإن كانت فهى بسائط؛ فلم يبق إلا الجسم.

[فإذن]: التأليف حقيقة فى الأجسام؛ إلا أن الحروف لما توالت على السمع، وأونست فى الخيال - حصل لها تأليف شبيه بالتأليف [الذى](٣) للأجسام، فأطلق اسم «التأليف» عليها مجازا؛ لما بينهما من المشابهة. وأما قوله: «من الحروف» - فاحترز به عن الحرف الواحد(٤)؛ فإن أهل اللغة قالوا: «أقل الكلام حرفان إما ظاهرا أو فى الأصل».

---

(١) فى «ب»: ذكره.

(٢) فى «أ»: قوله هو.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) قوله: «وقولنا: من الحروف احترزنا به عن الحرف الواحد» لا يستقيم؛ لأن الحرف الواحد يصدق عليه أنه من الحروف، بل إنما يستقيم الاحتراز بقوله: المنتظم، فإن الانتظام فى الحرف الواحد محال أو يغير عبارته، ويقول: هو الحروف المنتظمة.
وأما إذا قال: المنتظم من الحروف حصل الاحتراز بالمنتظم لا بقوله من الحروف ثم استشهاده بقول العرب: «قِ، عِ، شِ» يبطل كلامه؛ فإن الحروف الأصلية لم ينطق بها، وما لم ينطق به كيف يوصف بأنه منتظم مع المسموع؟، بل ينبغى له على هذا التقدير أن يقول: المنتظم من الحروف إلى آخره. ينظر: النفائس: (١/٤٣٦).

أما قولنا: «ظاهرا» فأمثلته كثيرة، وأما قولنا: «في الأصل» - فهو احتراز عن «قِ» و«شِ» و«عِ» وأمثالها؛ «فإن الأصل فيه «قي» و«شي» و«عي»؛ والدليل عليه: هو أنه عند التثنية يقال: «عيا»، والتثنية ترد الألفاظ إلى أصولها، ثم أسقطت الياء للتخفيف[١].

وقوله: «المسموعة» - احتراز[٢] عن حروف الكتابة؛ فإنها ليست بمسموعة قطعا.
وقوله: «المتميزة» احتراز عن أصوات كثير[٣] من الطيور؛ فإنها قد تسمع حروفًا، ولكن غير متميزة.

قوله: «المتواضع عليها»[٤] - احتراز عن المهملات؛ فإنه لم يصطلح عليها.

قوله: «إذا صدرت من قادر واحد» - احتراز عما إذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن قادر آخر؛ كما لو تلفَّظ واحد بالضاد من «ضرب»، وتلفظ آخر بالراء منه، وتلفظ آخر بالباء منه؛ فإن ذلك لا يسمى كلاما. هذا هو أحد الحدين [اللذين] ذكرهما أبو الحسين البصري في «المعتمد». ثم قال المصنف: واعلم: أن هذا الحد يقتضي أمرين:

---

(١) قوله: «سقطت الياء للتخفيف» عبارة فيها بعد عن اصطلاح النحاة؛ فإن ما حذفه مقصود للدلالة على الجزم والنصب أو لغيره، لا يقال فيه: تخفيف، إنما يقال: حذف للتخفيف إذا حذف الشيء لا لمقصد يخصه؛ كما حذف التنوين والنون من اسم الفاعل إذا أضيف لما فيه لام التعريف؛ نحو: زيد ضارب عمرو غدًا، أو الزيدون ضاربو عمرو غدًا. ينظر النفائس (١/٤٣٧).

(٢) في «ب»: إحراز.

(٣) في «أ، ب»: كثيرة والصواب ما أثبتناه ؛ من المحصول.

(٤) وقوله: وقولنا: «المتواضع عليها» احترازًا من المهملات في غاية الإشكال، لأن هذا القيد يخرج الكلام كله من حد الكلام؛ وذلك أنَّ العرب وضعت «قاف» مثلاً للحرف الأول من قال، و«ألفاً» للثاني منه، و«لامًا» للثالث منه، وكذلك بقية حروف ألف، باء، تاء، ثاء، الثمانية والعشرون. قال صاحب «الكشاف»: ومن حكمة هذه المواضع أنهم جعلوا مسمى كل اسم في أولهِ إلا الألف ما أمكن جعله في أول اسمه؛ لأنه ساكن، والابتداء بالساكن متعذر، فعوضوه بما يشاكله وهو الهمزة، وقال: ليست مركبة من قاف وألف ولام، وإلا كأن قال: تسعة أحرف؛ فإن كل واحد منها ثلاثة أحرف، وإنما ركبت العرب «قال» من مسميات هذه الأحرف لا منها، فظهر حينئذ أن الكلام كله إنما هو مركب من مسميات الحروف، وتلك المسميات لم تضع العرب واحدا منها لشيء بل المجموع. قال: هو الموضوع، أما كل حرف منه فلا، فحينئذ الكلام إنَّما هو مركب من الحروف المهملة لا من الموضوعة، وخرج جميع الكلام عن حد الكلام ويبطل الحد ضرورة لاشتراطه الوضع، وعدم الإهمال والواقع الإهمال. ينظر: النفائس (١/٤٣٨ - ٤٣٩).

أحدهما: كون الكلمة المفردة كلاما[١]؛ وذلك باطل باتفاق النحاة: أما أنـه يقتضى ذلك: فلأن الحد المذكور للكلام صادق على الكلمة. وأما إجماع النحاة على أن الكلمة الواحدة ليست كلاما: فظاهر. وأما قوله: «لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة [٤٩/ب]، ونقل ذلك عن سيبويه»[٢] فذلك واضح. وأما قوله: «قول أهل اللغة فى المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم»، قلنا: الأمر على ما قاله فى المباحث التصديقية، وأما فى المباحث التصورية، فلا مناقشة فى الاصطلاحات.

الثانى: أن قولهم: «أقل الكلام حرفان إما ظاهر، أو فى الأصل» - يبطل بلام التمليك[٣]، وباء الإلصاق[٤]، وفاء التعقيب[٥]؛ والدليل عليه: أنها أنواع الحروف، أما

---

(١) قوله: «واعلم أنّ هذا يقتضى أن تكون الكلمة المفردة كلاماً» ممنوع، بل بعض ما هو كلمة كلام، فإن من جملة الكلمات حروف المعانى البسيطة؛ نحو: كاف التشبيه، ولام التمليك، ونحوهما، غير مندرج فى حده؛ لأنه اشترط تعدد الحروف. ينظر: النفائس (١/٤٣٩).

(٢) عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. ولد فى إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه، وصنف كتابه المسمى «كتاب سيبويه» فى النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائى. وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم. وعاد إلى الأهواز فتوفى بها سنة ١٨٠ هـ. وكانت فى لسانه حبسة، وسيبويه بالفارسية رائحة التفاح. ينظر الأعلام ٥/٨١، ابن خلكان ١/٣٨٥، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥، وطبقات النحويين ٦٦ - ٧٤.

(٣) فى كل ما يقبل الملك؛ نحو قوله تعالى ﴿لله مَا فِى السَّمٰوَاتِ ومَا فِى الأرْضِ﴾ ونقل عن بعض النحويين إنكار الملك؛ بدليل قولك: هذا أخ لعبد الله، وأما قولهم: هذا الغلام لزيد، فإنما عرف الملك بدليل آخر، قال بعض المتأخرين المحققين: «والظاهر أن أصل معانيها الاختصاص»، وهو المعنى الثانى: وهو فيما لا يقبل الملك، ولكنه يختص به المسند إليه دون غيره من غير استحقاق؛ نحو: الجنة للمؤمنين، والحصير للمسجد، والسرج للدابة، والقميص للعبد. ينظر: مصابيح المغانى (٣٧٠، ٣٧١).

(٤) حرف مختص بالاسم، ملازم لعمل الجر. وهى ضربان: زائدة، وغير زائدة. فأما غير الزائدة: فقد ذكر النحويون لها ثلاثة عشر معنى: الأول: الإلصاق: وهو أصل معانيها. ولم يذكر لها سيبويه غيره. قال: إنَّما هى للإلصاق والاختلاط. ثم قال: فما اتسع من هذا فى الكلام، فهذا أصله. قيل: وهو معنى لا يفارقها. والإلصاق ضربان: حقيقى؛ نحوه أمسكتُ الحبلَ بيدى. قال ابن جنى: أى: ألصقتها به. ومجازى، نحو: مررت بزيد. قال الزمخشرى: المعنى: التصق مرورى بموضع يقرب منه. قلت: وذكر ابن مالك أن الباء فى نحو: مررت بزيد، بمعنى «على»؛ بدليل: ﴿وإنَّكُم لتمرُّونَ علَيهِم﴾. وحكاه عن الأخفش. الثانى: التعدية: وباء التعدية هى القائمة مقام الهمزة، فى إيصال معنى الفعل اللازم إلى المفعول به. ينظر: الجنى الدانى (ص ٣٦، ٣٧).

(٥) وأورد السيرافى على قولهم: إن الفاء للتعقيب، قولك: دخلت البصرة فالكوفة؛ لأن أحد=

أولا: باتفاق النحاة، وأما ثانيا: فلصدق حد الحرف عليها، فكل واحد منها حرف، والمراد بالحرف ههنا: اللفظ الذى هو قسيم الاسم، وكل حرف كلمة باتفاق النحاة، وكل كلمة كلام عند الأصوليين القائلين بحد الكلام على الوجه المذكور مع أنها غير مركبة. ثم اعتذر المصنف عن الإشكال الثانى بجواب بعيد؛ فقال: النقض بلام التمليك، وباء الإلصاق، وفاء التعقيب - مندفع؛ لأنها متحركة، والحركة على الحقيقة حرف؛ فإذن: الحرف مع الحركة مركب. أجاب المصنف عن هذا بأن قال: هذا بعيد، ومع ذلك فنحن نورد غيرها من النقوض، فذلك كالياء من غلامى، ونون التنوين، ولام التعريف[١]؛ فهى حروف مفردة خالية من الحركات، فلا يمكن أن يعتذر عنها بكونها متحركة، ولما تبين الخلل فى الحد الذى يرتضيه الأصولى، فالأولى مساعدة أئمة العربية فنقول: كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى، فهو كلمة.

وشرح هذا الحد: أن المنطوق به[٢] جنس للكلام والكلمة، ويتناول المهملات.

وقوله: «دل بالاصطلاح» - أخرج الألفاظ المهملة، والدالَّ بالطبع؛ كقولهم: «أف، أو أخ»، وهو يتناول الحروف المتحركة - والخالية عن الحركات - والمركبة منهما.

قال (المصنف): وأما الكلام[٣] - فهو: الجملة المفيدة معنًى.

فقولنا: «الجملة» يخرج ما ليس بجملة؛ كالكلمة الواحدة المفيدة معنى. يحسن السكوت عليه. والجملة: إما إسمية، أو فعلية، أو مركَّبة من جملتين. أما الإسمية: كقولك: زيد عالم، والفعلية كقولك: قام زيد، والمركبة من جملتين هى الشرطية المتصلة، أو المنفصلة.

والشرطية[٤] هى ستة أقسام؛ لأنها إما أن تتركب من جملتين، أو شرطيتين متصلتين،

=الدخولين لم يَلِ الآخر. وأجاب بأنه بعد دخوله البصرة لم يشتغل بشىء، غير أسباب دخول الكوفة. وقال بعضهم: تعقيب كل شىء بحَسَبه، فإذا قلت: دخلت مصر فمكّة، أفادت التعقيب على الوجه الذى يمكن. ينظر: الجنى الدانى (٦١، ٦٢).

(١) فى «أ، ب»: باء الإلصاق والصواب ما أثبتناه ؛ كما فى فى المحصول.

(٢) والاصطلاح لغة: الاتفاق، واصطلاحًا: اتفاق طائفة على أمر مخصوص إذا أطلق انصرف إليه.

(٣) وهو لغة: يطلق على: الخط والإشارة المفيدين، وما يفهم من حال الشىء، والتكليم الذى هو المصدر - وإطلاقه على هذه الأربعة مجاز -، وعلى ما فى النفس من المعانى التى يعبر عنها، وعلى اللفظ المركب مطلقا. وهل هو حقيقة فيهما، أو فى الأول فقط، أو الثانى فقط؟ ثلاثة مذاهب للنحاة. ينظر: الحدود فى النحو (ص ٥٧).

(٤) المراد: الشرطية المنفصلة.

أو شرطيتين منفصلتين، أو حملى ومتصل، أو من حملى ومنفصل، أو من متصل ومنفصل، وهما يشتركان فى هذه الأقسام الستة، وتنفرد الشرطية المتصلة بثلاثة أقسام أخرى؛ وذلك لأن المركَّبات الثلاث الأخيرة: إما أن يكون المقدم حمليا والمتصل تاليا، أو عكسه، وكذلك فى المركَّب من الحملى والمنفصل، والمركب من المتصل والمنفصل. فإذن أقسام الشرطية المتصلة تسعة، وأقسام الشرطية المنفصلة ستة؛ ضرورة أن المقدم يتميز عن التالى بالطبع فى المتصل دون المنفصل. وفيه تقسيم آخر، ومباحث [٥٠/أ] غامضة تتعلق بعلم المنطق لا تحتملها كتب أصول الفقه.

ثم نقل المصنِّف عن ابن جنى[١] قاعدة[٢]؛ فقال: الكلام يخرج عن كونه كلاما: تارة بالزيادة، وأخرى بالنقصان؛ مثال الزيادة: هو أنك إذا قلت: قام: زيد - كان كلاما، فإذا زدت[٣] فيه حرف الشرط، وقلت: إن قام زيد - لم يكن كلامًا وأما بالنقصان: فكما إذا قلت: قام زيد، ثم نقصت منه: قام، أو زيد، واقتصرت على إحداهما - فإنه لا يكون كلامًا وقد خرج بالنقصان عن كونه كلامًا. لا يقال: السؤال الأول مدفوع، وبيانه من وجهين؛ أحدهما: لا نسلم اقتضاء هذا التحديد كون الكلمة كلاما؛ غاية ما فى الباب: أن الكلمة المفردة قد تتألف من حروف، لكن ليس كل مؤلف منتظمًا؛ فإن التأليف ينقسم إلى منتظم وغير منتظم، فالمنتظم من التأليف فى كل شيء هو المستحسن المفيد فائدة الواقع موقعه، وانتظام الحروف إنما يتصور إذا صار التأليف مفيدًا ومفهمًا للمعنى، وحسن السكوت عليه؛ وعلى هذا: فلا فرق بين اصطلاح النحاة والأصوليين، ويعلم من هذا: أن شرحه للمنتظم الذى هو الجنس فى الحد غير سديد.

والوجه الثانى فى الدفع: أن لكل[٤] طائفة اصطلاحا خاصًّا، ولا مناقشة فيه أصلا،

---

(١) عثمان بن جنى الموصلى، أبو الفتح: من أئمة الأدب والنحو، وله شعر. ولد بالموصل، وتوفى فى بغداد سنة ٣٩٢هـ عن نحوه ٦٥ عامًا. وكان أبوه مملوكًا روميًّا لسليمان بن فهد الأزدى الموصلى. من تصانيفه رسالة فى «من نسب لأمه من الشعراء»، وشرح ديوان المتنبى «والمبهج» فى اشتقاق أسماء رجال الحماسة، «والمحتسب» فى شواذ القراءات؛ «والخصائص» و«اللمع»، و«المذكر والمؤنث»، «والمقتضب من كلام العرب». ينظر الأعلام ٢٠٤/٤، وإرشاد الأريب ١٥/٥ - ٣٢، ابن خلكان ٣١٣/١.

(٢) ينظر: الخصائص (١٩/١).

(٣) فى «ب»: ازدت.

(٤) فى «ب»: هو أن كل.

وقد نبهنا عليه. نعم: لو بين إخلاء هذا الاصطلاح عن الفائدة في هذا الفن، أو أن هذا الاصطلاح يشوش البحث في ذلك - كان ذلك قدحًا في ذلك الاصطلاح وإشكالا قويًا عليه، وإذا لم يظهر، تبين اندفاع ما ذكره.

وأما سؤاله الثاني: فإنما يراد أن لو كانت[١] لام التعريف أو نون التنوين[٢] أو الياء من «غلامي» - كلاما -: فيقال: وجد الحد بدون المحدود؛ ولكن ذلك ليس بكلام عند أحد.

وقوله: «وكل حرف كلمة، وكل كلمة كلام» - مجرد دعوى[٣]، ولا دليل عليه، وكل واحد منهما ممنوع، ولم يقل بذلك أحد، ولا لزم القول بذلك من الحد، ومن وجه آخر أن يقول: ذكر «المنتظم» مكان الجنس، وقوله: «المتواضع عليها» مكان الفصل الأخير، ولا شك أن الضمير في قوله: «المتواضع عليها» عائد إلى الحروف التي منها يكون الانتظام؛ فالمراد بـ«الانتظام» إن كان ما ذكره من المعنى، وهو أن يقع التأليف بينهما مفيدا يحسن السكوت عليه، فقد حصل الاستغناء عن قوله: «المتواضع عليها»؛ لأن الحروف التي ينتظم منها الكلام لا تتصور إلا متواضعا عليها، سواء أردنا بالحروف ما هو قسيم الاسم والفعل الذي هو أحد أنواع الكلمة، أو أردنا بها حروف الهجاء؛ فإن الحرف لكل واحد من المعنيين متواضع عليه، وكونه متواضعا عليه مستعملاً في جملة اللغات، داخل في مفهوم الحروف، فيقع قوله: «المتواضع عليها» تكرارًا، بل الانتظام في الحروف يغني عن ذلك، وإن كان المراد بالانتظام [٥٠/ب] ليس ذلك، بل مطلق التأليف - فعند ذلك يرد الإشكال من وجه آخر؛ وذلك لأنه: إن أريد بالتواضع[٤]: وضع الحرف بإزاء معنى - فهذا لا يتناول إلا الحروف التي هي نوع من الكلمة، وعند ذلك: لا تكون الجملة الإسمية، أو الفعلية كلامًا؛ لأنه لم ينتظم من الحروف على هذا التفسير، وهو كلام بالاتفاق؛ بل هو معظم الكلام؛ بل ينحصر الكلام في مثل قولنا: هل[٥] بل[٦]، قد[٧]؛ وهذا لا يعد من الكلام؛ فضلا عن أن

---

(١) في «أ، ب»: كان، والصواب ما أثبتناه.

(٢) في «أ، ب» باء الإلصاق والصواب ما أثبتناه.

(٣) في «أ»: الدعوى.

(٤) في «أ»: بالمتواضع.

(٥) حرف استفهام، تدخل على الأسماء والأفعال؛ لطلب التصديق الموجب، لا غير؛ نحو: هل قام زيد؟ وهل زيد قائم؟ فتساوي الهمزة في ذلك والأصل في «هل» أن تكون للاستفهام؛ كما ذكر. وقد ترد لمعان أخر: الأول: النفي، وقد تقدم. الثاني: أن تكون بمعنى «قد». ذكر هذا قوم=

.. ..

=من النحويين، منهم ابن مالك؛ وقال به الكسائى، والفراء، وبعض المفسرين، فى قوله تعالى: ﴿هل أتىَ على الإنسان حين من الدهر﴾، واستدل بعضهم على ذلك، بقول الشاعر:

سائلْ فَوارِس يربوع بشدَّتنا ... أهلْ رَأونا بسفحِ القُفّ، ذى الأَكمِ؟

فالمعنى: أقد رأونا. ويدل على ذلك دخول الهمزة عليها. وأنكر بعضهم مرادفة «هل» لـ«قد»، وقال: يحتمل أن يكون «أهل رأونا» من الجمع بين أداتين لمعنى واحد، على سبيل التوكيد؛ كقوله:

ولا لِلمابهم أبدًا دَواءُ

بل الجمع بين الهمزة و «هل» أسهل؛ لاختلاف لفظهما، ولأن أحدهما ثنائى. وقال بعضهم: إن أصل «هل» أن تكون بمعنى «قد» ولكنه لما كثر استعمالها فى الاستفهام استُغنى بها عن الهمزة. وفى كلام سيبويه ما يوهم ذلك، وهو بعيد.

الثالث: أن تكون بمعنى «إنَّ». زعم بعضهم أنَّ «هل» فى قوله تعالى: ﴿هَلْ فى ذلكِ قَسَم لذى حجر﴾ بمعنى «إنّ». ولذلك يتلقى بها القسم؛ كما يتلقّى بـ «إنَّ» وهو قول ضعيف.

الرابع: أن تكون للتقرير والإثبات. ذكره بعضهم فى قوله تعالى: ﴿هلْ فِى ذلك قَسَمٌ لِذِى حجرِ﴾ وفى قوله تعالى: ﴿هلْ أتىَ على الإنسان﴾ وذكر بعض النحويين أن «هل» لم تستعمل للتقرير، وأن ذلك ممّا انفردت به الهمزة.

الخامس: أن تكون للأمر؛ كقوله تعالى: ﴿فهَلْ أَنتُمْ مُنتَهُونَ﴾. فهذا صورته صورة الاستفهام، ومعناه الأمر، أى: انتهُوا. والله أعلم. ينظر: الجنى الدانى (ص ٣٤١، ٣٤٣ - ٣٤٦)

(٦) حرف إضراب. وله حالان: الأول: أن يقع بعده جملة.

والثانى: أن يقع بعده مفرد. فإن وقع بعده جملة كان إضرابًا عمّا قبلها، إما على جهة الإبطال؛ نحو: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جنَّة بَلْ جاءَهُمْ بالحَق﴾، وإمّا على جهة الترك للانتقال من غير إبطال؛ نحو: ﴿ولَدَيْنا كتابٌ يَنْطقُ بالحَق وهُمْ لا يُظْلَمُونَ بلْ قُلُوبُهُمْ فى غَمْرة﴾، فظهر بهذا أن قول ابن مالك فى «شرح الكافية»: «فإن كان الواقع بعدها جملة فهى للتنبيه على انتهاء غرض، واستئناف غيره، ولا يكون فى القرآن إلاّ على هذا الوجه» - ليس على إطلاقه. فإن قلتَ: هل هى قبل الجملة عاطفة أوْ لا؟: قلت: ظاهر كلام ابن مالك أنها عاطفة. وصرح به ولده فى «شرح الألفية»، وصاحب «رصف المبانى». وغيرهم يقول: إنها قبل الجملة حرف ابتداء، وليست بعاطفة. وإذا وقع بعد «بل» مفرد فهى حرف عطف، ومعناها الإضراب. ولكن حالها فيه مختلف: فإن كانت بعد نفى نحو: ما قام زيد بل عمرو، أو نهى؛ نحو: لا تضربْ زيدًا بل عمرًا، فهى لتقرير حكم الأول، وجعل ضده لما بعدها. ففى المثال الأول: قرّرتْ نفى القيام لزيد، وأثبتته لعمرو. وفى المثال الثانى: قرَّرت النهى عن ضرب زيد، وأثبتت الأمر بضرب عمرو. ووافق المبرد على هذا الحكم، وأجاز مع ذلك أن تكون ناقلة حكم النفى والنهى لما بعدها، ووافقه على ذلك أبو الحسن عبد الوارث. قال ابن مالك: وما جوّزه مخالف لاستعمال العرب. وإن كانت بعد=

ينحصر فيه الكلام. وإن لم يرد بالمتواضع ذلك؛ بل أراد أعمَّ من ذلك؛ وهو: ما يكون مستعملاً فى الجملة منطوقا به -: فحينئذ تندرج فيه الحروف المفردة الهجائية، وكل ما يتألف من هذه الحروف يجب أن يكون كلاما؛ إذ المراد بالانتظام ليس إلا التأليف، وبالتواضع[1] ليس إلا مجرد الاستعمال، فمن أخذ حروفا متعددة، وركبها تركيبا غريبا[2] غير مصطلح عليه - وجب أن يكون كلامًا مثل: ص. ط. ق، وظاهر أنه ليس ذلك كلامًا.

أما قوله: «المسموعة»، فالمفهوم منه: أنها مسموعة بالفعل، وهذا ليس بشرط؛ فإن من خلا بنفسه فى بيت وأنشد شعرًا -: فالكلام صدر منه وإن لم يسمع ذلك أحد. وأيضا يصح أن يقال: كلمت فلانًا، فلم يسمعه، إلا أن يريد بالمسموعة: كونها مسموعة بالقوة؛ لكن [كان][3] يجب أن يتعرض لذلك فى الحد؛ إذ الحد يراد للإيضاح.

وأيضا: فقوله: «المتميزة» تكرار محض لا فائدة فيه؛ وذلك لأنه يتناول المنتظم من

=إيجاب؛ نحو: قام زيد بل عمرو، أو أمر؛ نحو: اضربْ زيدًا بل عمرًا - فهى لإزالة الحكم عما قبلها، حتى كأنه مسكوت عنه، وجعله لما بعدها. ينظر: الجنى الدانى (٢٣٥ - ٢٣٧)

(٧) لفظ مشترك؛ يكون اسمًا وحرفًا. فأما «قد» الإسمية فلها معنيان: الأول: أن تكون بمعنى «حَسْب». تقول: قَدْنى، بمعنى: حَسْبِى. والياء المتصلة بها مجرورة الموضع بالإضافة. ويجوز فيها إثبات نون الوقاية؛ وحذفها. والياء فى الحالين فى موضع جر. هذا مذهب سيبويه، وأكثر البصريين.

الثانى: أن تكون اسم فعل بمعنى «كفى». ويلزمها نون الوقاية مع ياء المتكلم؛ كما تلزم مع سائر أسماء الأفعال. والياء المتصلة بها فى موضع نصب. وهذا القسم نقله الكوفيون عن العرب. وقول الشاعر:

«قَدْنِى مِن نَصْرِ الْخُبَيْبَيْنِ قَدِى»

يحتمل قوله: «قدنى» وجهين: أحدهما أن يكون بمعنى: «حسب»، والياء فى موضع جر. والثانى: أن يكون اسم فعل، والياء فى موضع نصب. وقوله آخر البيت: «قدى» يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون بمعنى «حسبى»، ولم يأت بنون الوقاية على أحد الوجهين. وثانيها: أن يكون اسم فعل، وحذف النون ضرورة. وثالثها: أن يكون اسم فعل، والياء للإطلاق، وليست ضميرًا.

وأما «قد» الحرفية فحرف مختص بالفعل، وتدخل على الماضى؛ بشرط أن يكون متصرفًا، وعلى المضارع، بشرط تجرده من جازم وناصب وحرف تنفيس. واختلفت عبارات النحويين فى معنى «قد». فقيل: هى حرف توقع. وقيل: حرف تقريب. ينظر: الجنى الدانى (ص٢٥٣، ٢٥٤).

(١) فى «أ»: بالمتواضع.

(٢) فى «أ»: عربيا.

(٣) سقط فى «أ».

الحروف، فقد تضمن تعدد الحروف وتميز بعضها عن بعض؛ فإن المنتظم من الحرف[1] الواحد بالتكرار لا يقال فيه: إنه منتظم من الحروف، [وإذا جاء التعدد فقد تميز كل واحد منهما عن الآخر بالضرورة][2]، وإذا دخل التميُّز [3] فى ذلك القيد، كان ذكره بعد ذلك تكرارًا.

وأما قوله: «محترز به عن أصوات كثير من الطيور» - فهذا [4] أيضا غير سديد؛ وهذا لأن صوت الإنسان لا يسمى [5] حرفاً؛ فضلاً عن أصوات الطيور، بل الصوت قسيم الحرف؛ فإنه يمكنك أن تقول: المسموع: إما حرف، أو صوت، ولا [6] يكون الصوت نفس الحرف، ولا بالعكس، وإن فرض طائر ينطق بحروف عدة من الحروف التى يستعملها، فقد انتقض هذا الحد بذلك، ولا يقع ذلك القيد مفيدًا.

قلنا: المنتظم هو: المؤلَّف؛ نقلاً عن أئمة اللغة؛ ولهذا يقال: هذا سلك منتظم انتظامًا حسناً، وهذا سلك فاسد النظام، وهذا الأمر انتظم انتظاما فاسدًا؛ فليس الاستحسان أو الحسن داخلاً فى مفهوم الانتظام.

وأما الثانى، فصحيح؛ وقد نبهنا عليه فى شرح المتن.

وأما جوابه عن السؤال الثانى، ففاسد؛ لما قررناه من الدليل على المقدمات التى للسؤال. وبما ذكرنا: ظهر أن ما ذكره ليس [إلا] مجرد دعوى.

وأما المسموعة، فالمراد بها المسموعة بالفعل.

وقوله: «من خلا بنفسه وأنشد بيتا، يقال: تكلَّم، وإن [٥١/أ] لم نسمعه»:

قلنا: قد سمعه المتكلِّم، وذلك يكفى فى صدق كونها مسموعة، أو نقول: هى بحالة لو كان هناك من يسمع لسمعه؛ فاندفع ما ذكره.

وأما النقض المورد على حد الكلام، فجوابه فيه اعتبار آخر دافع له؛ وذلك لأنا نقول: الكلام هو «المنتظم من الحروف أصالةً أو تقديرًا، المسموعة المتميزة الصادرة عن قادر واحد انتظامًا مصطلحًا عليه»؛ وبهذا القيد يندفع النقض المذكور.

---

(١) فى «أ، ب»: الحروف، والصواب ما أثبتناه؛ كما فى المحصول.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: المتميز.

(٤) فى «أ»: فهو.

(٥) فى «ب»: لاسيما.

(٦) فى «ب»: فلا.

وأما قوله: «قيد الحروف يغنى [١] عن التميز». قلنا: لا نسلم؛ وذلك لأنه إما ألا يدل عليه أصلا ورأسا، وإن دل عليه فإنما يدل بالالتزام [٢]، دون المطابقة [٣]. ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود؛ على ما تقرر [٤] فى «علم المنطق»؛ فإنهم قالوا: دلالة الالتزام مهجورة، والمراد به ما ذكرنا؛ فلا يقال فى حد الإنسان: إنه حيوان ضاحك؛ وذلك لأن الضاحك يدل بالالتزام على الناطق، والقاعدة مقررة فى موضعها اللائق بها.

أما قوله: «صوت الإنسان لا يسمى حرفًا؛ فضلاً عن أصوات الطيور»:

قلنا: ما ادعاه أحد ولا قاله المصنف، والذى وقع الاحتراز عنه هو الحروف التى ينطق بها بعض الطيور؛ فإنها لا تكون متميزة [تميز] [٥] الحروف التى ينطق بها الإنسان، وغايته: أنه أطلق الصوت على الحروف المسموعة من الطيور باصطلاحه، ولا مناقشة فيه.

وأما قوله: «إذا فرضتم أن بعض الطيور ينطق بذلك - لا يقع القيد مفيدًا»: قد بينا وجه الفائدة فيه، وذلك لأنه لا يتميز تميزا حاصلا فى جنس كلام الإنسان.

واعلم: أن الحد الذى ذكره المصنف لـ «الكلمة» - باطل بـ «الكلام»؛ فإنه صادق عليه؛ فإذن: الكلام كلمة، وليس ذلك من [اصطلاح] [٦] أئمة العربية [٧]، وقد حاول تحديد ذلك على اصطلاحهم.

فالصواب: أن يقال فى حد «الكلمة»: «كل منطوق به مفردٍ، دل بالاصطلاح على معنى، فهو كلمة»، وبقولنا: «مفرد» - انفصلت [٨] الكلمة عن الكلام.

وأما قوله: «الكلام هو الجملة المفيدة» - فيه نظر؛ وذلك لأن الجملة ليست أعلى من الكلام، فهو تعريف الشىء بالمثل أو بالأخفى.

---

(١) فى «أ»: يعنى.

(٢) دلالة الالتزام: سيأتى الكلام عليها فى مباحث الألفاظ.

(٣) دلالة التضمن: سيأتى الكلام عليها.

(٤) فى «ب»: قررناه.

(٥) فى «أ»: ميز.

(٦) سقط فى «ب».

(٧) فى «ب»: العرب.

(٨) فى «أ»: اتصلت.

لا يقال: «حد الكلام يبطل قولنا: «الرجل العالم»؛ فهو جملة مفيدة وليس بكلام»: لأنا نقول: لا نسلم أن قولنا: الجملة المفيدة تصدق على قولنا: الرجل العالم.

قال صاحب «الحاصل» (١): «كل منطوق به دل بالوضع، فكلمة، والكلام هو الجملة المفيدة»؛ ويرد عليه ما ورد على ما ذكره الإمام.

والحد الثانى ذكره أبو الحسين البصرى أولا، وقال: اعلم: أن الكلام هو: «ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة» (٢)؛ فقد دخل فى ذلك كل ما هو كلام؛ كالحرفين فصاعدًا لأن الحرفين موصوفان بأنهما من الحروف، وبهذا الحد ينفصل الكلام عما ليس بكلام؛ لأنه ينفصل عمَّا ليس بحروف (٣) وعن حروف الكتابة؛ لأنها غير مسموعة، و[عن] أصوات كثير من البهائم؛ لأنها [٥١/ب] ليست بحروف متميزة، ومن الحرف الواحد نحو الزاى من «زيد»؛ لأنه ليس يوجد فى الحرف الواحد انتظام.

ومن حد الكلام: «بأنه المفيد» - يلزمه أن تكون الإشارة (والعد) كلامين، ومن شرط فى كونه كلامًا: وقوع المواضعة عليه - يلزمه ألا تكون الحروف المؤلفة كلاما، إذا لم يقع عليها الاصطلاح، مع أن أهل اللغة قسموا الكلام إلى المهمل والمستعمل، فوصفوا المهمل بأنه كلام، وإن لم يوضع لشىء، وليس يبعد أن يشرط فى كون الحروف كلاما وقوع الاصطلاح عليه، وأن يوصف المهمل بأنه كلام على سبيل المجاز؛ لأن من سمعناه يصل بين حرفين؛ نحو: الباء مع الباء، والألف مع الألف - لا يوصف بأنه متكلم، فإن علم أنه مصطلح عليه، وصف بأنه متكلم.

فإذا ثبت ذلك قلنا: «الكلام: هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها فى المعانى»؛ وإذا حددنا «الكلام» بهذا، كان الكلام كله مستعملا.

واعلم أن صاحب «المعتمد» لم يذكر بقية القيود التى ذكرها الإمام، ويرد عليه ما احترز به الإمام بقوله: «إذا صدرت من قادر واحد» ولابد من [قيد](٤) «اتحاد الزمان» كما شرحناه. قال إمام الحرمين: «اللغة: من لغا يلغو: إذا لهج بالكلام، وقيل: لغا يلغَى، والكلام هو المفيد، والمفيد جملة معقودة (٥) من مبتدأ وخبر، أو (٦) فعل وفاعل، والكلم

---

(١) ينظر: الحاصل (١/٢٧٣).

(٢) ينظر: المعتمد (١/٩).

(٣) فى «ب»: بحروف متميزة.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»،: مقصودة، والصواب: ما أثبتناه كما فى البرهان.

(٦) فى «أ، ب»: «و». والصواب: ما أثبتناه من البرهان.

جمع الكلمة؛ كالنبِق والنبقة، [واللبِن واللبِنة][١]؛ تنطلق على ما يفيد وعلى ما لا يفيد». هذا ما قاله فى كتاب «البرهان»[٢].

وقال فى كتاب «الإرشاد»:[٣]: «اعلم: أن المعتزلة ومخالفى لأهل الحق تخبطوا فى حد «الكلم»، ونحن نومئ إلى جملة من ألفاظهم، ونستعقبها بالنقض، فمما ذكره قد»؛ ماؤهم: أن الكلام: حروف منتظمة وأصوات مقطعة دالة على أغراض صحيحة؛ وهذا باطل؛ إذ الحد ما يحوى آحاد المحدود، والحرف الواحد قد يكون كلاما [مفيدًا][٤] فإنك إذا أمرت من «وقى» و«وشى» قلت: «ق»، و«ش»؛ فهذا الكلام ليس بحروف ولا أصوات، فإن قيل: الحرف الواحد لا ينطق به، بل إن جرد الأمر من هذه الأدوات، ووصل[٥] بهاء الاستراحة، فقيل: قه، وشه، فلم يستقل الحرف الواحد بنفسه» - فهذا لا ينجيهم[٦]، [عما أريد بهم؛ فإن «ق»] [٧] فى درج «الكلام» [٨]. ووصله - كلام، وهو حرف واحد. وإنما غرضنا[٩]: إيضاح ذلك، [ثم لا معنى] [١٠] للتقييد بالإفادة؛ فإن من لفظ بكلمات لا تفيد. يقال تكلم[١١]، ولم يفد.

ثم نقول: الحروف: نفس الأصوات؛ فلا معنى لتكريرها، فإذا حذفوا الحروف، قيل: الأصوات المتقطعة[١٢] لا تفيد [لأنفسها][١٣] ما لم يصطلح على نصبها أدلة، فإذا ارتضيتم ذلك، [واكتفيتم به][١٤] لزمكم على مساقه [تسمية نقرات][١٥] على

---

(١) ما بين المعقوفتين من البرهان.

(٢) ينظر: البرهان (١/١٧٧ - ١٧٨).

(٣) فى الإرشاد: والحدود يتوقى فيها التكرير الذى لا يفيد، فإذا قالوا الكلام: أصوات مقطعة وحروف منتظمة، فتقديره الكلام أصوات وأصوات.

(٤) ما بين المعقوفتين من الإرشاد.

(٥) فى «أ»: ووصلت.

(٦) فى «أ، ب»: لا يعنيهم والمثبت من الإرشاد.

(٧) سقط فى «أ».

(٨) فى «أ»: والله أعلم.

(٩) بياض فى «أ».

(١٠) بياض فى «أ».

(١١) فى «ب»: متكلم.

(١٢) فى «ب»: المقطعة.

(١٣) ما بين معقوفتين مثبت من الإرشاد.

(١٤) ما بين المعقوفتين مثبت من الإرشاد.

(١٥) بياض فى «ب».

[أوتار][١] مصطلح عليها كلاما.

[ثم قال][٢]: وقال شيخنا - رضى الله عنه -: الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما. وفيه نظر، والأولى أن [يقول][٣]: الكلام [هو القول][٤] القائم بالنفس الذى تدل عليه [٥٢/أ] العبارات، وما يصطلح[٥] عليه من الإشارات.

واعلم: أن ما ذكره فى «الإرشاد» مناقض لما ذكره فى «البرهان» فى مواضع، منها: تصريحه بأن الحرف الواحد كلام، وأن غير المفيد كلام.

وأمَّا الحد الذى اختاره فهو الكلام النفسانى، وفيه نظر [أيضًا]؛ لا يخفى على المتأمل. والحد المنقول عن شيخنا الأشعرى فيه دور ظاهر، والله أعلم.

وأنت خبير بما يرد على هذا بعد فهمك لما ورد على غيره.

قال الغزَّالى فى كتابه الموسوم بـ«المستصفى»: الكلام: اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالَّة على ما فى النَّفْس، وعلى مدلولات العبارات وهى: المعانى التى فى النفس؛ قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِى أَنْفُسِهِمْ لولا يُعَذِّبُنَا الله بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ﴾ [الملك: ١٣]؛ فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركًا.

وتمسك - أيضا - بالشعر المشهور: [من الكامل].

إِنَّ الْكَلامَ لَفِى الفُؤَادِ وَإِنَّمَا ... جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلا[٦]

---

(١) بياض فى «ب».
(٢) بياض فى «ب».
(٣) فى «أ، ب»: يقول، وما أثبتناه من الإرشاد.
(٤) سقط فى «أ».
(٥) فى «أ»: يصلح.
(٦) قبله:

لا يعجبنك من خطيب خطبة ... حتى يكون مع الكلام أصيلا

وهما للأخطل التغلبى، وليس هما فى ديوانه، والشاهد فى البيت: أن العرب تطلق لفظ الكلام على المعانى القائمة فى نفس المتكلم، قبل أن ينطق بها، وأما الألفاظ والعبارات التى ينطق بها المتكلم، فإنما هى دلائل على هذه المعانى النفسية؛ كما أن الكتابة دالة على العبارات والألفاظ الدالة على الكلام النفسى. ينظر: شرح المفصل ٢١/١ الشذور (٢٨)، وشرح الجمل للزجاجى ٨٧/١، وينظر: الدرر ٢٦٥/١.

وقد قال قوم: وضع فى الأصل للعبارات، وهو مجاز فى مدلولها، وقيل عكسه.

وكلام النفس ينقسم إلى: خبر واستخبار، وأمر ونهى، وتنبيه، وهى معانى تخالف بجنسها العلوم والإرادات، وهى متعلقة بمتعلقاتها لذاتها؛ كما تُعَلَّق القدرة [(١)]،

(١) القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، فخرج عنه العلم بعدم تأثيره، وخرج أيضا ما لا يؤثر على وفق الإرادة كالطبيعة. وقيل: القدرة ما هو مبدأ للأفعال المختلفة، والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر. فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين، والقوة الفلكية التى هى مبدأ الحركة عند من يجعل الأفلاك ذات شعور وإرادة قدرة على التفسير الأول دون التفسير الثانى، لأنها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة، بل الحركة على نسق واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثانى، لأنها مبدأ الأفعال المختلفة؛ كالتغذية والتنمية، وتوليد المثل، وليست بقدرة على التفسير الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة والقوة العنصرية ليست بقدرة على الأول؛ لأنها لا تؤثر على وفق الإرادة، ولا على الثانى؛ لأنها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة، بل فعلها على نهج واحد، والقدرة غير المزاج؛ لأن المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، فيكون من جنس الكيفيات الأربع، فيكون تأثيره من جنس تأثير هذه الكيفيات، وتأثير هذه الكيفيات على نسق واحد ولا إرادة لها. قال فى شرح «المواقف»: العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق عن الأشاعرة وجمهور المعتزلة خلافًا لأبى هاشم من المعتزلة فى آخر أقواله؛ حيث ذهب إلى أنه، أى: العجز: عدم القدرة. وذكر الأصفهانى: أن القدرة هى القوة المنبثة فى العضلة، والعضلة بالفتحات كل عصبة معها لحم غليظة، ويدل على مغايرة القدرة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق، والمريد غير قادر على تحريك الأعضاء، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا يريد. قال الشيخ أبو الحسن الأشعرى وأصحابه: إن القدرة الحادثة مع الفعل، أى: أنها توجد حال حدوث الفعل، وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله، فضلا عن تعلقها به. وقال أيضا بناء على كون القدرة عنده مع الفعل لا قبله؛ أنها أى: القدرة لا تتعلق بالضدين. والألزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة، بل قال: إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا، سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا، ولا على سبيل البدل؛ لأنها تحدث مع المقدور، ولا شك أن ما يحدث عند صدور أحد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر؛ كذا فى شرح المواقف. والمصنف حمل كلام الشيخ على أنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، أى: لمجموع الأمور التى يترتب عليها الأثر؛ ولهذا زعم الشيخ أن القدرة إنما هى مع الفعل ضرورة وجود بالأثر عند وجود العلة التامة، ومنع تعلقها بالضدين الفعلين مطلقا. والمعتزلة لما أرادوا بالقدرة مجرد القوة كعضلية قالوا بوجودها قبل الفعل، وتعلقها بالأمور المتضادة، كذا فى شرح المواقف، والقوة مبدأ الفعل مطلقا، سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وإرادة أو لا فيتناول الفلكية والعنصرية، والنباتية والحيوانية، وقد يقال: القوة لإمكان الشىء مجازا والإرادة قيل: إنها اعتقاد النفع أو ظنه، والقائل بذلك كثير من المعتزلة. وقيل: ليست الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن، بل هذا هو المسمى بالداعية. وأما الإرادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو=

[والإرادة] [١]، والعلم وزعم قوم: أنه يرجع إلى العلم والإرادات، وليس جنسا برأسه،

=الظن؛ كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر أو ظنه، والتعريف الثانى ما ذكره المصنف، واقتصر عليه، مع أنه لبعض المعتزلة؛ كما صرح به فى شرح المواقف والمقاصد. ينظر: نشر الطوالع (١٥٠ - ١٥٤).

(١) الإرادة عند الأشاعرة صفة مخصصة لأحد طرفى المقدور بالوقوع. أقول: لم يذكر أن الكراهة عند الأشاعرة ماذا؛ لأن إرادة الشىء هى كراهة ضده بعينه عند الشيخ الأشعرى وكثير من أصحابه. وأما الميل الذى يقوله المعتزلة فنحن لا ننكره، لكن ذلك الميل بإرادة؛ كما أن اعتقاد النفع ليس بإرادة، وكما أن اعتقاد النفع والميل التابع له ليسا بإرادتين كذلك هما ليسا بشرطين للإرادة، وإن كانت الإرادة واقعة بسببهما فى الغالب الأثرى؛ أن الهارب من السبع إذا ظهر له طريقان متساويان فى الإفضاء إلى مطلوبه الذى هو النجاة من السبع؛ فإنه يختار أحدهما بإرادته، ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه، ولا على ميل يتبعه، أى: يتبع اعتقاد النفع، بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة، هذا حاصل ما فى شرح المواقف.
وصرح شارح المواقف فى المقصد الثانى من مقاصد الإرادة: أن الإرادة عند الأشاعرة مقارنة للفعل، أى: ليس بسابقة عليه، ويفهم منه أن الإرادة على تفسير المعتزلة سابقة على الفعل.
اعلم أن الإرادة والكراهة مغايرتان للشهوة التى هى شوق النفس إلى الأمور المستلذة والنفرة التى هى دفع النفس الأمور المؤلمة وانقباضها عنها؛ لأن الإرادة توجد عند شرب الدواء المر دون الشهوة، وأن الشهوة توجد فى اللذات المحرمة بدون الإرادة عند الزاهد، وقد يجتمعان، فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود، وكذا الحال بين الكراهة والنفرة؛ إذ فى الدواء المر وجدت النفرة بدون الكراهة المقابلة للإرادة، وفى اللذات المحرمة توجد الكراهة من الزهاد بدون النفرة الطبيعية، وقد يجتمعان فى حرام منفور عنه. كل ذلك من شرح المواقف.
أقول: المفهوم من كلامهم أن الإرادة والكراهة اختياريتان، والشهوة والنفرة اضطراريتان. وذكر فى شرح المواقف أن الإرادة القديمة وهى إرادة الله توجب المراد اتفاقا من أهل الملة والفلاسفة إن تعلقت بفعل نفسه، وأما إذا تعلقت بفعل غيره، ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة، فإن الأمر لا يوجب وجود المأمورية كما فى العصاة. (تتمة). ذكر فى شرح المواقف أن إرادة الشىء عين كراهة ضده عند الشيخ الأشعرى وكثير من أصحابه، ورد هذا بأن الإنسان قد يريد شيئاً ولا يخطر ضده بباله فضلا عن كراهته، ثم الذين ذهبوا إلى التغاير بين إرادة شىء وكراهة ضده اتفقوا على أن إرادة الشىء لا يستلزم كراهة ضده إذا لم يخطر الضد بالبال.
وأما عند حضور الضد بالبال فاختلفوا فى أن إرادة الشىء هل تستلزم كراهة ضده المشعور به أم لا، فقال القاضى أبو بكر والإمام الغزالى: إن إرادة الشىء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد، والظاهر عند صاحب المواقف عدم الاستلزام؛ بناء على أن الشخص يجوز أن يريد الضدين كل واحد منهما من وجه بالسوية إذا استوى نفعهما، أو يترجح أحدهما إذا كان فيه راجح. واعترض عليه شارح المواقف؛ بأن إرادة الضدين معا إنما تتأتى إذا فسرت=

وإثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولى(١).

ثم قال: كلام الله سبحانه وتعالى واحد، ومع وحدته: متضمِّن لجميع معانى الكتب؛ كما أن علمه واحد، ومع وحدته (٢): محيط بما لا يتناهى، وأما كلام النفس فى حقنا، فمتعدِّد؛ وكذلك علومنا.

واعلم: أن هذا القدر لا يستغنى عن فهمه فى «أصول الفقه»، وإن كان [هو](٣) من «علم الكلام» (٤)، والعلوم إذا كانت متجاذبة، فلابد من التنبيه على القواعد التى يتفرع عليها الجزئى بالنسبة إلى أصله الكلى.

قال ابن الحاجب: «الكلمة: لفظ وضع لمعنى مفرد» (٥).

قوله: «لفظ» - يشمل الكلمة وغيرها؛ لأنه لما يتلفظ به؛ سواء وضع لمعنى أو لا.

قوله: «وضع لمعنى» - يخرج المهملات؛ لأنها لم توضع لمعنى.

وقوله: «مفرد» احتراز من مثل «قام زيد» وشبهه؛ فإنه لفظ وضع لمعنى، ولكنه مركب، وهو يشبه القيام إلى زيد، فلولا إخراجه لدخل الكلام فى حد الكلمة، وهما حقيقتان مختلفتان. والكلام: «ما تضمن كلمتين بالإسناد»: فـ«ما تضمن كلمتين» - يشمل الكلام وغيره؛ لأن قولك: «غلام زيد» كلمتان، وليس كلاما.

وقوله: «بالإسناد» - ليخرج ما ليس بكلام، ونعنى بـ«الإسناد»: «نسبة أحد الجزئين إلى الآخر لإفادة المخاطب».

=الإرادة باعتقاد النفع، وما يتبعه من الميل. وأما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفى الفعل مقارنة له، كما هو رأى الأشاعرة فلا؛ لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا. ينظر: نشر الطوالع (ص١٥٤ - ١٥٧).

(١) فى «ب»: العلوم على الأصولى.

(٢) فى «أ»: حدته.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ورفع الشبه عنها، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، فإن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما ما يقصد به نفس اعتقاده؛ كقولنا: الله عالم قادر سميع، وتسمى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية وعقائد، وقد دون علم الكلام لحفظها، والآخر ما يقصد به العمل؛ كقولنا: الوتر واجب، والزكاة فريضة، وتسمى هذه الأحكام عملية وفرعية، وأحكاما ظاهرية، وقد دون علم الفقه لها. ينظر: نشر الطوالع (ص٤).

(٥) ينظر: الكافية فى النحو له (١/٢).

وما ذكره هذا الفاضل فى حد الكلمة والكلام - لا غبار عليه؛ وهو أحسن ما قيل فى هذا الباب، والله أعلم.

* * *

النَّظَرُ الثَّانِي: فِي الْبَحْثِ عَنِ الْوَاضِعِ

قَالَ الْمُصَنِّفُ: كَوْنُ اللَّفْظِ مُفيداً للْمَعْنَى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لذَاتِهِ، أَوْ بالوَضْعِ؛ سَوَاءٌ كَانَ الوَضْعُ: مِنَ اللهِ تَعَالَى، أَوْ مِنَ [٥٢/ب] النَّاسِ، أَوْ بَعْضُهُ مِنَ اللهِ تَعَالَى وبَعْضُهُ مِنَ النَّاسِ؛ فَهَذِهِ احْتِمَالاتٌ أَرْبَعَةٌ:

الأَوَّلُ: مَذْهَبُ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ الصَّيمَرِيِّ.

وَالثَّانِي - وَهُوَ القَوْلُ بِالتَّوْقِيفِ -: مَذْهَبُ الأَشْعَرِيِّ، وَابْنِ فُورَكَ.

وَالثَّالِثُ - وهُوَ القَوْلُ بالاصطْلاحِ -: مَذْهَبُ أَبِي هَاشِمٍ، وَأَتْبَاعِهِ.

وَالرَّابِعُ: هُوَ الْقَولُ بِأَنَّ بَعْضَهُ تَوْقِيفِيٌّ، وبَعْضَهُ اصطَلاحِيٌّ، وفِيهِ قَوْلانِ: مِنْهُم مَنْ قَالَ: ابْتِداءُ اللُّغَاتِ يَقَعُ بِالاِصْطِلاحِ، وَالْبَاقِي لا يَمْتَنِعُ أَنْ يَحْصُلَ بِالتَّوقِيفِ.

ومِنْهُمْ مَنْ عَكَسَ الأَمْرَ، وقَالَ: الْقَدْرُ الضَّرورِيُّ الَّذى يَقَعُ بِهِ الاِصْطِلاحُ تَوْقِيفِيٌّ، وَالْبَاقِي اصْطلاحِيٌّ؛ وَهُوَ قَوْلُ الأُسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ.

وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُحَقِّقِينَ، فَقَدِ اعْتَرَفُوا بِجَوَازِ هَذِهِ الأَقْسَامِ، وتَوَقَّفُوا عَنِ الْجَزْمِ. وَالَّذِي يَدُل عَلَى فَسَادِ قَوْل عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ: أَنَّ دَلالَةَ الأَلْفَاظِ، لَوْ كَانَتْ ذَاتِيَّةً - لَمَا اخْتَلَفَتْ باختلافِ النَّوَاحِي والأُمَمِ، وَلاهْتَدَى كُلُّ إِنْسَانٍ إِلَى كُلِّ لُغَةٍ؛ وبُطْلانُ اللازِمِ يَدُلُّ عَلَى بُطْلانِ الْمَلْزُومِ.

وَاحْتَجَّ عَبَّادٌ بِأَنَّهُ: لَوْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الأَسْمَاءِ وَالْمُسَمَّيَاتِ مُنَاسَبَةٌ بِوَجْهٍ مَّا - لَكَانَ تَخْصِيصُ الاِسْمِ الْمُعَيَّنِ بالْمُسَمَّى الْمُعَيَّنِ - تَرْجِيحاً لأَحدِ طَرَفَيِ الْجَائِزِ عَلَى الآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُو مُحالٌ. وإِنْ حَصَلَتْ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ، فَذَلِك هُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنا بينا وجه الحصر فى الأنظار المذكورة، وقد تكلمنا على ما تضمنه النظر الأول، وشرحناه أتم شرح، فلنتكلم على ما تضمنه النظر الثانى فى البحث عن الواضع؛ فنقول: دلالة الألفاظ على المعانى معناها: إفادتها لتلك المعانى

للسامع العالم بالوضع[(١)]، وتلك الإفادة: إما أن تكون لذاته، أى: لذات اللفظ، أو لا لذاته؛ بل بالوضع[(٢)]؛ وذلك أعم من أن يكون كله من الله؛ أو كله من البشر، أو البعض من الله، [و][(٣)] البعض من البشر: فإن كان لذاته، فهو مذهب عباد بن سليمان[(٤)] وإن كان لا لذاته بل بالوضع[(٥)]، فإما أن يكون وضع جميع الألفاظ لمعانيها من الله أو لا؛ فالأول هو التوقيف. وإن لم يكن جميعه من الله: فإما أن يكون وضع الجميع من البشر أو لا؛ الأول هو الاصطلاح. وأما إذا لم يكن وضع الجميع من الله، والتقدير: أنه ليس وضع الجميع من البشر - يلزم أن يكون وضع البعض من الله، والبعض الآخر من البشر؛ لأنا نتكلم على تقدير الوضع. فعلم انحصار المذاهب المنقولة فى المسألة فيما نقله المصنف، وأنه يستحيل أن يكون هناك مذهب آخر خارج عما ذكره المصنف.

---

(١) الوضع فى اللغة: جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفى الاصطلاح تخصيص شىء بشىء متى أطلق أو أحس الشىء الأول - فهم منه الشىء الثانى والمراد بالإطلاق استعمال اللفظ وإرادة المعنى. والإحساس استعمال اللفظ أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أولا. التعريفات (وضع).

(٢) فى «ب»: الوضع.

(٣) فى الأصول: أو.

(٤) عباد بن سليمان الصيمرى: البصرى المعتزلى من أصحاب هشام الفوطى. يخالف المعتزلة فى أشياء اخترعها لنفسه. وكان أبو على الجبائى يصفه بالحذق فى الكلام، ويقول: لولا جنونه. وله كتاب «إنكار أن يخلق الناس أفعالهم» وكتاب «تثبيت دلالة الأعراض» وكتاب «إثبات الجزء الذى لا يتجزأ» ينظر سير الأعلام ١٠/٥٥١ - ٥٥٢.

قال القرافى: قوله: «عباد بن سليمان الصيمرى» وقع فى النسخ: الصيمرى، والضيمرى، فالأول: منسوب إلى «صيمر»: ضيعة فى آخر عراق العجم، وأول عراق العرب قريب من دينور، والصحيح فتح الميم. وقيل بضمها صيمرى.

والثانى: منسوب إلى «ضمرة» قبيلة من العرب، والذى وجدته فى التواريخ هو الأول بالصاد المهملة والميم لا بالضاد المعجمة.

قالوا: وكان عباد من المعتزلةِ حتى كان بعض الملوك يقصد الاجتماع به، وهو يمتنع، فوجده يومًا فى الطريق فقال له: سل منى حاجةً، فقال له: ألا أراك بعدها. وقال بعض المؤرخين: سلمان بغير ياء، وأنَّ سليمان خطأ.

وقال الْمَرزُبَانى فى كتابه «تاريخ المتكلمين»: سلمان وغيره، نقله كذلك بغير ياء، ولم أره فى جميع ما رأيته من نسخ «المحصول»، وغيره من كتب الأصول إلا بالياء باثنتين من تحتها، قالوا: وكنيته أبو سهل. ينظر النفائس ١/٤٥٧ - ٤٥٨.

(٥) فى «ب»: الوضع.

الأول: مذهب عباد بن سليمان.

الثاني - [وهو] القول بالتوقيف -: وهو مذهب الأشعرى وابن فورك [(١)].

الثالث - وهو القول بالاصطلاح - مذهب أبى هاشم وأتباعه.

والرابع - وهو القول بأن بعضه توقيفى، وبعضه اصطلاحى -: ففيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللغات وضع، والباقى لا يمتنع أن يكون بالتوقيف، ومنهم من عكس الأمر فقال: القدر الضرورى الذى يقع به الاصطلاح توقيفى، والباقى اصطلاحى؛ وهو قول الأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني.

وأما جمهور المحققين: فقد اعترفوا بجواز هذه الأقسام سوى مذهب عباد؛ فإنهم جزموا ببطلانه.

قال صاحب «الإحكام» [(٢)]: «ذهب بعض المعتزلة: إلى أنه لو لم يكن بين الألفاظ والمعانى مناسبة طبيعية؛ وإلا لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى أولى من غيره».

والدليل على فساد قول عباد بن سليمان: أن دلالة الألفاظ على معانيها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف [(٣)] النواحى والأمم، ولعرف كل إنسان اللغات بأسرها، واللازم باطل، فالملزوم كذلك. أما الملازمة فظاهرة؛ وذلك لأن الأمور الذاتية يهتدى إليها العقل، ولا يتصور الاشتراك فى طريق معرفة الشىء مع [٥٣/أ] الاختلاف فى [العلم والجهل] [(٤)].

وأما بطلان اللازم: فلأن اللغة لا يهتدى إليها بالعقل؛ وكذلك سائر اللغات. فينتفى الملزوم، فلا تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، وهو المطلوب.

قال صاحب الإحكام [(٥)]: «لا امتناع أصلا فى أن يضع الواضع لفظ الوجود بإزاء

---

(١) محمد بن الحسين بن فورك، أبو بكر الأصفهانى، المتكلم، الأصولى، الأديب، النحوى الواعظ، أخذ طريقة أبى الحسن الأشعرى عن أبى الحسين الباهلى وغيره، أحيا الله تعالى به أنواعًا من العلوم، وبلغت مصنفاته الشىء الكثير، وجرت له مناظرات عظيمة. مات سنة ٤٠٦.
ينظر: طبقات ابن قاضى شهبة ١/ ١٩٠، طبقات السبكى ٣/ ٥٢، تبين كذب المفترى ص٢٣٢. الأعلام٦/ ٣١٣، مرآة الجنان ٣/ ١٧، النجوم الزاهرة ٤/ ٢٤٠.

(٢) ينظر: الإحكام (١/ ٧٠).

(٣) فى «أ»: باختلاف تلك.

(٤) فى «ب»: الكلام والجملة.

(٥) ينظر: الإحكام (١/ ٧٠).

العدم، أو بالعكس؛ بل قد وقع؛ كلفظ القرء [١]، ونحوه، والاسم الواحد لا يكون بطبعه متلبِّسًا للشيء وعدمه».

واحتج عباد: بأنه لو لم تكن بين الألفاظ والمعانى مناسبة بوجه مالكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً من غير مرجِّح؛ وهو محال، وإن حصلت بينهما مناسبة، فذلك هو المطلوب.

أجاب المصنِّف عن هذا: بأن قال: إن قلنا: الواضع هو الله تعالى، فالتخصيص بالإرادة؛ كما قلنا فى تخصيص العالم فى كميته بقدر معين لا أزيد ولا أنقص، وكقولنا فى أجزاء الزمان واختصاصها بابتداء معين ومقدر ينشأ من الابتداء.

وإن قلنا: الواضع هو العبد، فالتخصيص إنما كان بخطران ذلك المعنى فى اللفظ بالبال دون غيره[٢].

ولا يقال: الكلام فى خطران ذلك اللفظ بالبال دون غيره؛ لأنا نقول: أفعال العباد مستندة إلى إرادة الله تعالى، والجواب: أن ذلك لإرادته القديمة.

ولا يقال: [أن][٣] نسبة الإرادة القديمة إلى هذا اللفظ كنسبته إلى غيره، فلو اقتضت الإرادة تخصيص ذلك دون غيره، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح»: لأنا نقول: هذا السؤال وارد على قاعدةَ الإرادة، وهو وارد على جميع أنواع التخصيصات، فما هو الجواب العامُّ فى أصل المسألة هو الجواب ههنا، ولا يلزم فى «علم أصول الفقه» الانفصال عن الأسئلة الواردة فى[٤] قواعد «علم الكلام»؛ بل نسلم القاعدة ههنا، ونبرهن عليها ثمة.

ولا يقال: «أحد الأمرين لازم، وهو: إما بطلان دليل المصنِّف، أو دليل عباد بن سليمان». قلنا: نعم؛ وهذا أمر ضرورى فى كل دليلين دالَّين على أمرين لا يجتمعان، وهذا ليس بإشكال؛ لأن المقصود من ذكر الدليل إبطال مذهب الخصم، وقد بطل مذهب عباد؛ لدليلنا الدال على فساد مذهبه؛ ولأن الجواب المذكور عن كلامه جواب تامٌّ.

لا يقال: إن عباد بن سليمان: إن أراد بقوله: «لو لم يكن بين الأسماء والمعانى مناسبة،

---

(١) فى «ب»: القر.

(٢) فى «أ»: غيرهما.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) فى «أ»: على.

لكان تخصيص الاسم المعين بالمعنى المعين ترجيحا من غير مرجح» - مرجِّحًا ضروريًا -: يجب اشتراك العقلاء [فيه]؛ فقد بطل عليه ما أبطله صاحب الكتاب، ثم لا يصدق عليه قوله: «وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح»؛ إذ لا يلزم من نفى الترجيح الضرورى نفى مطلق الترجيح، وإن أراد مطلق الترجيح، صح قوله: «لزم الترجيح من غير مرجح»، وبطل كلام المصنف، وهو قوله: «دلالة الألفاظ لو كانت [٥٣/ب] ذاتية، لما اختلفت باختلاف النواحى والأمم»؛ لاحتمال أن يكون ذلك المرجح نظريا، أو لا نظريا ولا ضروريا، كما يجزم بأن حجر المغناطيس [يجذب الحديد، وذلك لمرجح لا يعلم لا[1] بالضرورة ولا بالنظر]»[2].

ثم نقول: هذا الكلام مختل جدًّا؛ وبيانه: أن كون المرجح ضروريا، أو نظريا، أو مطلقا - لازم من المناسبة الذاتية التى يدعيها عباد، ووجهه ظاهر، وإذا ثبت ذلك قلنا: إما أن يدعى عباد أن بين الألفاظ والمعانى مناسبة معلومة بضرورة العقل، أو بنظر العقل، أو مجهولة بإطلاقها أو بخصوصها، وأيما كان، فكلامه فاسد: وأما إذا ادعى مناسبة ذاتية ضرورية، فلا [تنفى][3] الملازمة، وأما إذا ادعى كونها مجهولة بإطلاقها، فيتناقض كلامه، وأما إذا ادعى كونها مجهولة بخصوصها، كخاصية المغناطيس -: [فمسلَّم؛ الاشترك العقلاء][4] فى معرفة الاختصاص بأمرها مع الجهل بخصوص ذلك الأمر؛ وليس الأمر كذلك. فقد بطل مذهب عباد من جميع تفاسير المناسبة التى يدعيها.

وأما قوله: إن أراد عباد مطلق الترجيح، صح قوله: «لزم الترجيح من غير مرجح»، وبطل قول الإمام: «لو كانت دلالة الألفاظ ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى [والأمم][5]؛ لاحتمال أن يكون ذلك المرجح نظريا، أو لا نظريًّا ولا ضروريا» - فقد تبين اختلاله.

والذى يزيده وضوحا: أن كل معلوم ضرورى أو نظرى؛ فيستحيل أن يكون المعلوم لا ضروريًّا ولا نظريًّا، وأما المغناطيس، فالعقلاء يعلمون اختصاصه بما يوجب الجذب، وإن جهل خصوصه.

وقد اتضح مما ذكرناه: أن كلام الإمام صحيح لا إشكال عليه، وكلام عبَّاد باطل،

---

(١) فى «أ»: إلا والصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض فى «ب».

(٣) بياض فى «ب».

(٤) فى «أ»: فلم يشترك العقل.

(٥) سقط فى «ب».

وبه تبين فساد قوله: «أنه إن أراد عباد مطلق الترجيح، صح قوله، وبطل كلام الإمام».

واعلم: أن هذا الكلام على ما نص المورد مختل اللفظ والمعنى، وإنما نحن تكلفنا له وجهًا مع فساده. فإن قيل: «إن كان ما نقله عباد بن سليمان: أن بين اللفظ والمعنى مناسبة تقتضي أن يكون ذلك اللفظ موضوعًا بإزاء ذلك، ودالاً عليه مطلقا، بالقياس إلى كل الأمم، وفي كل الأعصار -: فذلك بين البطلان، ويصح الاحتجاج المذكور، ولكن لا تنحصر الاحتمالات في الأربعة المذكورة؛ لاحتمال أن يكون بين اللفظ والمعنى مناسبة أخرى لا على هذا الوجه، بل تلك المناسبة تختلف باختلاف النواحي والأمم، فبين لفظ الحجر ومعناه مناسبة بالقياس إلى العرب دون الفرس، فالعربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر إلا هذا اللفظ، وإن كانت تلك المناسبة (١) تختلف، فالدليل فاسد».

قلنا: مذهب عباد أن دلالة الألفاظ على [٥٤/أ] معانيها ذاتية، والأمور الذاتية للأشياء لا تختلف باختلاف البقاع والأمم، وإذا كان كذلك، استقام الدليل، وصح الحصر.

وعبارة صاحب الإحكام(٢): «أنه ذهب بعض المعتزلة: إلى أنه لو لم يكن بين الألفاظ والمعاني مناسبة طبيعية (وإلا) لما كان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى أولى من غيره، ومن المعلوم: أن المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلاف البقاع والأمم»؛ فمن ادعى أن مذهب عباد غير ما نقله المصنف على الوجه الذي لخصناه، فعليه النقل من المصنفين والكتب المعتبرة في هذا الفن، ولم يصح ذلك، ولم يقل خلاف ما نقله المصنف. ثم نقول: من تأمل وأنصف، اعترف بأنه ليس بين الألفاظ والمعاني مناسبة تقتضي دلالتها وضعًا على المعنى الخاص مطلقا، سواء اعتبرنا ذلك على الإطلاق، أو بالقياس إلى أمة من الأمم؛ فإنه ليس من المستحيلات وضع لفظ الحجر بإزاء معنى آخر مثلا؛ كالمفهوم من لفظ آخر؛ ويلزم من مساق كلامهم: أن يكون بين اللفظ المشترك العربي وبين معانيه مناسبات كثيرة، وخصوصا إذا كان الوضع من قبيلة واحدة، وأن تكون للألفاظ المترادفة مناسبة لمعنًى واحد، سواء كان الوضع من لغة واحدة أو من لغات مختلفة.

وأما قوله: «العربي لا يمكنه أن يستعمل بإزاء معنى الحجر إلا اللفظ المركَّب من الحاء، والجيم، والراء» - فهو بين البطلان بالضرورة؛ فلو وضع الواحد لفظًا واحدًا بإزاء

---

(١) في «أ، ب»: مناسبة والصواب ما أثبتناه.

(٢) ينظر: الإحكام (١/٧٠).

معنًى لا مناسبة بينه وبين ذلك [اللفظ]؛ باتفاق المخالف - أمكنه ذلك ويسع الوضع، ويتكلم به، وبه يبطل مذهب عباد، وقد نقل أن لفظ «القرء» مشترك بين الحيض والطهر، [ويستحيل أن يكون بين لفظ القرء وبين كل واحد من الحيض والطهر مناسبة ذاتية على ما تلخص، ويمكن وضع اللفظ بإزاء الضدين(١)؛ ويستحيل أن يكون بينه وبين كل واحد من الضدين](٢) مناسبة ذاتية.

لا يقال: «لا يلزم من اختلاف النواحى والأمم أن يخرج اللفظ عن كونه دالا فى نفسه؛ فإن الأدلة العقلية دلالتها ظاهرة مع أنها لا يهتدى إليها كل واحد».

لأنا نقول: الملازمة المذكورة الدالة على نفى الدلالة الذاتية للألفاظ بينة بذاتها، فلا يقبل المنع، ولا يتجه ما ذكره منعًا.

وإن أورد الدلالة العقلية نقضاً، فإن دلالتها ذاتية مع أنها لا يهتدى إليها كل واحد.

قلنا: ما ذكرتم مندفع؛ فإن الدلالة العقلية لا تختلف باختلاف البقاع والأمم، ويهتدى إليها كل من هو مستعد لها.

قال المصنف: وَالجَوَابُ: إِنْ كَانَ الْوَاضِعُ هُوَ اللهَ تَعَالَى - كَانَ تَخْصِيصُ الاسْمِ الْمُعَيَّنِ بِالْمسَمَّى الْمُعَيَّنِ، [بالإِرَادَةِ الْقَدِيمَةِ] [٥٤/ب]؛ كَتَخْصِيص وُجودِ الْعَالَمِ بِوَقْتٍ مُقَدَّرٍ دُونَ مَا قَبْلَهُ أَوْ مَا بَعْدَهُ، وإِنْ كَانَ النَّاسَ، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ خُطُورَ ذَلِكَ اللَّفْظِ فِي ذَلِكَ الوَقْتِ بِالبَالِ دُونَ غَيْرِهِ؛ كَمَا قُلْنَا فِي تَخْصِيصِ كُلِّ شَخْصٍ بِعَلَمٍ خَاصٍّ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا مُنَاسَبَةٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن(٣) الجواب المذكور مبنى على قاعدة كلامية، وهى: أن الممكن المعين اختص بخصائصه دون غيره للإرادة القديمة الأزلية؛ على ما هو مقرر فى علم الكلام؛ فإن كان الواضع هو الله تعالى، فسبب التخصيص هو الإرادة القديمة، وإن كان هو العبد، فسببه هوخطران ذلك المعنى بالبال دون غيره، واعلم: أن الواضع إن كان هو العبد - وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى - عاد الجواب إلى

---

(١) الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان فى موضع واحد يستحيل اجتماعهما؛ كالسواد والبياض، والفرق بين الضدين والنقيضين؛ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ كالعدم والوجود والضدين لا يجتمعان، ولكن يرتفعان كالسواد والبياض. ينظر التعريفات ص١٥.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: إن.

الأول، والجواب العامُّ هو الأول لا غير، وقد نبهنا عليه قبل، وإنما أعدناه؛ لأنه أُورد عليه سؤال، فأعدناه؛ ليتوجه الجواب عن السؤال بعد بيان وروده.

لا يقال: «هذا الجواب ضعيف؛ وبيانه: أن تخصيص وجود العالم بوقت مقدر معين إنما كان لمصلحة وحكمة، وكيف يمكن أن [يكون] ذلك لا لمرجح، فلو لم يكن لمرجح، لزم أن يكون ذلك اتفاقا؛ على ما قرره المصنف قبل، وما كان اتفاقيا لا يكون مستندا إلى الاختيار؛ فيجب أن يقال: إن أفعال الله اتفاقية، وذلك ليس بصحيح، بل هو محال، وليس للمصنف أن يجيب؛ فيقول: الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه؛ فيكون هو المرجِّح؛ لأنه أبطل هذه القاعدة فى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فالآن لا يمكنه الرجوع إليه أو التعويل عليه»: لأنا نقول: ما ادَّعَى[1] المصنف أن ذلك واقع من غير مرجِّح - أعنى تخصيص العالم بوقت معين - بل مراده من هذا الجواب: أن وضع الألفاظ بإزاء معانيها من جملة أفعال الله، إذا قلنا: الواضع هو الله تعالى، فالذى يخصص كل ممكن بما اختص به اقتضى تخصيص اللفظ المعين بالمعنى؛ ضرورة: أنه من جملة الأفعال؛ فهذه الصورة تندرج تحت تلك القاعدة الكلية، وقد تبين فى «علم الكلام» أن الصفة المقتضية لتخصيص الأشياء بما اختص بها هى الإرادة، فالموجب للتخصيص ههنا هو تلك الصفة، والإشكال على قاعدة الإرادة لا نسمعه ههنا؛ فقد تبين أن المصنِّف ما ادعى [أن] ذلك واقع من غير مرجِّح.

وأما قوله: «إنما كان ذلك لحكمة ومصلحة اقتضت ذلك»:

قلنا: المصلحة أو الحكمة المقتضية لوجوده مختصًّا بقدر معين من الأوقات: إمَّا أن كانت حاصلة فى الأزل أو لا:

فإن كانت حاصلة، فما لأجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت؛ فيلزم حدوث العالم قبل أن حدث؛ وذلك محال.

وإن لم تكن المصلحة حاصلة قبل ذلك الوقت؛ وإنما حصلت فى ذلك الوقت: فإما أن يكون حدوثها مع جواز حدوثها، أو مع وجوب حدوثها: فإن كان الأول: لزم اختصاص ذلك [٥٥/أ] الوقت بتلك المصلحة إلى مخصِّص آخر؛ ويتسلسل إلى غير نهاية؛ وهو باطل. وإن كان مع وجوب حدوثها، لزم حدوث الحادث من غير سبب؛ وذلك محال.

---

(١) فى الأصول: ادعاه.

وإن شئت قلت: تلك الحكمة والمصلحة: إن كانت قديمة، لزم قدم العالم؛ وهو محال، وإن كانت حادثة، تخصَّصت، فلابد لها من مخصِّص؛ والتسلسل محال، فلابد من الانتهاء إلى الإرادة القديمة، وذلك يدفع الإشكال.

فإن قيل: «نسبة الإرادة القديمة إلى جميع التخصُّصات نسبة واحدة، فلو اقتضت واحدة بعينها، لزم الترجيح من غير مرجح؛ وذلك محال»:

قلنا: الجواب عن هذا السؤال من وجهين:

أحدهما: أن هذا الإشكال على أصل قاعدة الإرادة، فلا نسمعه ههنا؛ لأن الكلام بعد تقرير تلك القاعدة أو تقرير تسليمها، وقد ذكرناه قبل.

وثانيهما: أن ذلك التخصيص لنسبة خاصة عارضة للإرادة القديمة، فلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهذه نكتة شريفة، بها يخرج الجواب عن شبه القائلين بقدم العالم، ولا يحتمل هذا الفن بسط هذا الكلام أكثر من ذلك.

لا يقال: «يحمل مذهب عباد على أن شرط وضع اللفظ بإزاء المعنى المناسبة الذاتية، وهذا المذهب على هذا الوجه لا يبطل بالدليل الذى ذكره المصنف»: لأنا نقول: هذا المذهب غير منقول عن عباد على هذا الوجه، فمن أراد تقرير كلامه لابد له من نقل هذا المذهب عنه - أعنى: التصريح به فى بعض الكتب - ولم ينقل ذلك، والمذاهب لا تنقل بالاحتمال، فلابد من نقله من الكتب الموثوق بمصنفها. على أنَّا نقول: هذا الاحتمال مع عدم صحة نقله عن عباد باطل؛ والدليل عليه: هو أنه يمكننا أن نضع ألفاظا لمعان من غير مراعاة المناسبة الذاتية المذكورة قطعًا، وهذا معلوم بالبديهة، ولو كان ذلك شرطًا، لما أمكننا ذلك، فلفظ «الحجر» مثلا موضوع بإزاء معناه المشهور، فلو كان ما ذكره فى مراعاة المناسبة فى الوضع صحيحًا، لكان بينه وبين معناه مناسبة ذاتية، ولو كان كذلك لما أمكن وضعه [1] بغير الذى ليس بمناسب له، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله -: «كما قلنا فى تخصيص كل شخص بعلم خاص وإن لم تكن بينهما مناسبةٌ»؛ وهذا الكلام واضحٌ؛ فإن وضع الأعلام لمعانيها ما روعيت المناسبة الذاتية المذكورة فيها، والاستقراء دالٌّ عليه، ومنع بعضهم عدم المناسبة بين الأعلام ومسمياتها، وهو منع مكابرة.

---

(١) فى «ب»: وصفه.

قال المصنّف: وأَمَّا الَّذِى يَدلُّ عَلَى إِمْكَان الأَقْسَامِ الثَّلاثةِ، فَهـوَ: أَنَّ ا للهَ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخلُقَ فِيهِم علماً ضَرُوريًا بِالأَلْفَاظِ والمعَانِى، وبِأَنَّ وَاضِعًا وَضَعَ تِلْكَ الأَلْفَاظَ لِتِلْكَ الْمَعَانِى.

وعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: تَكُونُ اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةً.

وَأيْضًا: فَيَصِحُّ منَ الْوَاحد مِنْهُمْ أَنْ يَضعَ لَفظًا لمعنًى، ثُمَّ إِنَّهُ يُعرِّفُ الْغَيْرَ ذَلِكَ الْوَضْعَ بالإيماء والإِشَارَةِ، ويُساعدُهُ الآخرُ عَلَيْه؛ ولهذَا قِيلَ: لَوْ جُمِعَ جَمْعٌ منَ الأَطْفَال فِى دَارٍ؛ بحَيْثُ لاَ يَسْمَعُونَ شَيْئاً منَ اللُّغَاتِ، فإذا بَلَغُوا الْكِبَرَ، لابُدَّ أَنْ يُحْدثُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ لُغَةً يُخَاطبُ بهَا بَعْضُهُمْ بَعْضًا؛ وبِهَذَا الطَّرِيقِ يَتعلَّمُ الطِّفْلُ اللُّغَةَ منْ أَبَوَيْهِ، ويُعرِّفُ الأَخْرَسُ غَيْرَهُ مَا فِى ضَمِيرِه.

فَثَبَتَ إِمْكَانُ كَونِهَا اصْطلاحيَّةً.

وإِذَا ثَبَتَ جَوَازُ الْقِسْمَين، ثَبَتَ جَوَازُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْبَعْضُ تَوْقِيفِيًّا وَالْبَعْضُ اصْطِلاحِيًّا.

ولَمَّا كُنَّا لا نَجزِمُ بأَحدِ هَذِهِ الثَّلاثَةِ، فَذَلِك يَكْفِى فِى الطَّعْنِ فِى طُرُق الْقَاطِعِينَ.

الشرح: [٥٥/ب] اعلم: أن هذا الكلام واضح فى نفسه؛ غير أنا نزيده إيضاحًا؛ فنقول: المدعى أن كون الألفاظ توقيفية[1] أمر ممكن إمكانًا عقليًّا، [وكذلك: كونها

---

(١) قال أبو الفتح بن برهان: فى كتاب الوصول إلى الأصول: اختلف العلماء فى اللغة: هل تثبت توقيفًا أو اصطلاحا؟ فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحًا، وذهبت طائفة إلى أنها تثبت توقيفا. وزعم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن القدر الذى يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع يثبت توقيفا، وما عدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد من الطريقين. وقال القاضى أبو بكر: يجوز أن يثبت توقيفًا، ويجوز أن يثبت اصطلاحًا، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفًا وبعضه اصطلاحًا، والكل ممكن. وقال إمام الحرمين فى البرهان: اختلف أرباب الأصول فى مأخذ اللغات؛ فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى؛ وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحًا وتواطؤا؛ وذهب الأستاذ أبو إسحاق فى طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذى يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف. والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله؛ فأما تجويز التوقيف فلا حاجة إلى تكلف دليل فيه؛ ومعناه أن يثبت الله تعالى فى الصدور علوماً بديهية بصيغ مخصوصة بمعانى؛ فتتبين العقلاء الصيغ ومعانيها؛ ومعنى التوقيف فيها أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار؛ وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً فهو أنه لا يبعد أن يحرك الله=

اصطلاحية أمرٌ ممكن إمكانًا عقليًّا]؛ وكذلك: كون بعضها توقيفيا والبعض اصطلاحيا من الأمور الممكنة عقلاً، ولا جزم بوقوع أحد الأقسام الثلاثة، ويلزم من هذا صحة القول بالتوقُّف(١).

=تعالى نفوس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيارهم صيغاً، وتقترن بما يريدون أحوال لهم، وإشارات إلى مسميات؛ وهذا غير مستنكر؛ وبهذا المسلك ينطق الطفل على طوال ترديد المسمع عليه ما يريد تلقينه وإفهامه؛ فإذا ثبت الجواز فى الوجهين لم يبق لما تخيله الأستاذ وجه؛ والتعويل فى التوقيف وفرض الاصطلاح على علوم تثبت فى النفوس؛ فإذا لم يمنع ثبوتها لم يبق لمنع التوقيف والاصطلاح بعدها معنى، ولا أحد يمنع جواز ثبوت العلوم الضرورية على النحو المبين.

وقال الغزالى فى المنخول: قال قائلون: اللغات كلها اصطلاحية؛ إذ التوقيف يثبت بقول الرسول، ولا يفهم قوله دون ثبوت اللغة. وقال آخرون: هى توقيفية؛ إذ الاصطلاح يعرض بعد دعاء البعض البعض بالاصطلاح؛ ولابد من عبارة يفهم منها قصد الاصطلاح. وقال آخرون ما يفهم منه: قصد التواضع توفيقى دون ما عداه، ونحن نجوز كونها اصطلاحية؛ بأن يحرك الله رأس واحد فيفهم آخر أنه قصد الاصطلاح. وقال ابن الحاجب فى «مختصره»: الظاهر من هذه الأقوال قول أبى الحسن الأشعرى. قال القاضى تاج الدين السبكى فى شرح «منهاج البيضاوى»: معنى قول ابن الحاجب: القول بالوقف عن القطع بواحد من هذه الاحتمالات. وترجيح مذهب الأشعرى بغلبة الظن. قال: وقد كان بعض الضعفاء يقول: إن هذا الذى قاله ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد؛ لأن العلماء فى المسألة بين متوقف وقاطع بمقالته؛ فالقول بالظهور لا قائل به. قال: وهذا ضعيف؛ فإن المتوقف لعدم قاطع قد يرجح بالظن؛ ثم إن كانت المسألة ظنية اكتفى فى العمل بها بذلك الترجيح، وإلا توقف عن العمل بها. ثم قال: والإنصاف أن الأدلة ظاهرة فيما قاله الأشعرى. فالمتوقف إن توقف لعدمُ القطع فهو مصيب، وإن ادعى عدم الظهور فغير مصيب. هذا هو الحق الذى فاه به جماعة من المتأخرين منهم الشيخ تقى الدين محمد بن على المعروف بابن دقيق العيد فى شرح العنوان. وقال فى رفع الحاجب: اعلم أن للمسألة مقامين: أحدهما الجواز؛ فمن قائل: لا يجوز أن تكون اللغة إلا توقيفا. ومن قائل: لا يجوز أن تكون إلا اصطلاحاً. والثانى: أنه ما الذى وقع على تقدير جواز كل من الأمرين؟ والقول بتجويز كل من الأمرين هو رأى المحققين، ولم أر من صرح عن الأشعرى بخلافه. والذى أراه أنه إنما تكلم فى الوقوع، وأنه يجوز صدور اللغة اصطلاحا، ولو منع الجواز لنقله عنه القاضى وغيره من محققى كلامه، ولم أرهم نقلوه عنه، بل لم يذكره القاضى وإمام الحرمين، وابن القشيرى، والأشعرى فى مسألة مبدأ اللغات ألبتة، وذكر إمام الحرمين الاختلاف فى الجواز، ثم قال: إن الوقوع لم يثبت، وتبعه القشيرى وغيره. ينظر المزهر ص٢١ - ٢٤.

(١) فى الأصول: التوقيف.

أما الإمكان الأول: فلأن الله تعالى قادر على كل الممكنات، والقاعدة مقرَّرة فى «علم الكلام»، ووضع اللفظ بإزاء المعنى من الأمور الممكنة بالضرورة، والله تعالى قادر أيضا على أن يخلق فيهم علمًا ضروريًّا بأن واضعًا وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى؛ فإذن: وضع الجميع من الله تعالى لمعانيها ممكن، وتعريف البشر اللفظ والمعنى بالطريق المذكور أيضًا ممكن، والله تعالى قادر على كل الممكنات، ويلزم من ذلك إمكان كونها توقيفية قطعا؛ وهو المطلوب.

لا يقال: «يلزم من سياق كلامكم أن تسمى التصديقات الضرورية توقيفية؛ وهو باطل».

قلنا: ذلك غير لازم؛ إذ ليست التصديقات ألفاظًا وضعت لمعان، ونحن ما ادعينا أن كل أمر ضرورى يسمى توقيفيًّا سلمنا ذلك؛ ولكن ما ذكرنا من قَبِيل الاصطلاح، ولا مناقشة فى الاصطلاح.

وأما بيان إمكان كونها اصطلاحية بأسرها: وذلك لأنه يصح من الواحد من الناس: أن يتصور معنى، ويصطلح مع نفسه بوضع لفظ بإزاء ذلك المعنى؛ وذلك لا يستدعى إلا تصور اللفظ والمعنى والاصطلاح، والثلاثة ممكنة، وذلك ممكن جزما، ثم إذا اصطلح مع نفسه أمكنه أن يعرِّف الغير كون اللفظ موضوعًا بإزاء ذلك المعنى من خبريته[1] وذلك بالإيماء أو الإشارة، ويساعده الآخر على تفهم ذلك منه؛ ولهذا قيل: لو جمع طائفة [2] من الأطفال الذين ما تعلمُوا اللغة [3] من آبائهم ومخالطيهم [بعد] [4]، ولا سمعوا شيئا من اللغات -: فلابد وأن يحدث فيما بينهم لغة، إذا كبروا يخاطبون[5] بعضهم بعضا بتلك اللغة؛ وبهذا الطريق يتعلم الولد الطفل اللغة من أبويه ومخالطيه، ويعرِّف الأخرس ما فى ضميره للغير. فثبت إمكان [كون] اللغات اصطلاحية، وثبت إمكان كونها توقيفية، وذلك فى الجميع، ويلزم من ذلك إمكان التوزع، وهو أن يكون البعض توقيفيا والبعض الآخر اصطلاحيا جزما؛ وذلك هو المطلوب.

وأما أنه لا يجزم بوقوع أحد الأقسام الثلاثة الممكنة: فلأنا نقدح فى أدلة الجازمين بإحدى الاحتمالات الممكنة؛ وبه يتضح صحة ما اخترناه.

---

(١) فى «أ، ب»: جزيته، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: لو أنه جمع طائفة.

(٣) فى «أ»: الفقه.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ، ب»: يخالطوا، والصواب ما أثبتناه.

فإن قيل: «اختيار المصنِّف أن لا فعل للعبد أصلا، وكان اللائق به المناسب لمختاره: أن يختار التوقيف كما اختاره الأشعرى؛ ضرورة أن لا فعل للعبد».

قلنا: الفرق بين كون الله تعالى فاعلاً وواضعًا، [و] بين كون البشر واضعا [٥٦/أ] - واضح مع القول بأنه لا فعل للعبد، وبيانه هو: أن الوضع: إما أن يكون صادرًا من العبد بواسطة خلق الله تعالى القدرة أو الإرادة الباعثة له على الوضع فيه، والفرق بين المفهومين واضح جدًّا.

قال المصنّف: احْتَجَّ الْقَائِلُونَ بِالتَّوْقِيفِ بِالْمَنْقُولِ والمَعْقُولِ:

أَمَّا الْمَنْقُولُ، فَمِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُه: أَحَدُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ [البَقَرَةُ: ٣١]؛ دَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ الأَسْمَاءَ تَوْقِيفيَّةٌ،، وإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِى الأَسْمَاءِ، ثَبتَ - أَيْضاً - فِى الأَفْعَالِ وَالْحُرُوف مِنْ ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ لا قَائِلَ بِالْفَرْق.

وَالثَّانِى: أَنَّ التَّكَلُّمَ بالأَسْمَاءِ - وَحْدَهَا - مُتَعَذِّرٌ؛ فَلابُدَّ - مَعَ تَعْلِيمِ الأَسْمَاءِ - مِنْ تَعْلِيمِ الأَفْعَالِ والحُرُوفِ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّ الاِسْمَ إِنَّمَا سُمِّيَ «اسْمًا»؛ لِكَوْنِهِ عَلامَةً عَلَى مُسَمَّاهُ، والأَفْعَالُ والْحُرُوفُ كَذَلِكَ؛ فَهِى أَسْمَاءٌ أَيْضاً.

وَأَمَّا تَخْصِيصُ لَفْظِ الاِسْمِ بِبَعْضِ الأَقْسَامِ - فَهَذَا عُرْفُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ اللهَ تَعَالَى ذَمَّ أَقْوَامًا عَلَى تَسْمِيَتِهِمْ بَعْضَ الأَشْيَاءِ مِنْ غَيْرِ تَوْقِيفٍ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿**إِنْ هِىَ إِلا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ**﴾ [النَّجْمُ: ٢٣]؛ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَا جُعِلَ دَالا عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الأَسْمَاءِ - تَوْقِيفاً - لَمَا صَحَّ هَذَا الذَّمُّ.

وَثَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وأَلْوَانِكُمْ**﴾ [الرُّومُ: ٢٢]، وَلا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ اخْتِلافَ تَأْلِيفَاتِ الأَلْسِنَةِ وَتَرْكِيبَاتِهَا؛ لأَنَّ ذَلِكَ فِى غَيْرِ الأَلْسُنِ أَبْلَغُ وَأَجْمَلُ؛ فَلا يَكُونُ تَخْصِيصُ الأَلْسُنِ بِالذِّكْرِ مُرَادًا؛ فَبَقِى أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ اخْتِلافَ اللُّغَاتِ.

وَأَمَّا الْمعْقُولُ، فَمِنْ وَجْهَيْن:

أَحَدُهُمَا: أن الاِصْطِلاحَ، إِنَّمَا يَكُونُ بِأَنْ يُعَرِّف كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِى ضَمِيرِهِ، وذَلِكَ لا يُعْرَفُ إِلا بِطَرِيقٍ؛ كَالأَلْفَاظِ وَالْكِتَابَةِ:

وَكَيْفَمَا كَانَ - فإِنَّ ذَلكَ الطَّرِيقَ لاَ يُفيدُ لذَاتِهِ؛ فَهُوَ: إِمَّا بالاصْطِلاحِ؛ فَيَكُونُ الْكَلامُ فِيهِ كَمَا فِى الأَوَّلِ؛ وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ - أَوْ بِالتَّوْقِيفِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ بِالْمُوَاضَعَةِ - لارْتَفَعَ الأَمَانُ عَنِ الشَّرْعِ؛ لأَنَّهَا لَعَلَّهَا عَلَى خِلافِ مَا اعْتَقَدْنَاهَا؛ لأَنَّ اللُّغَاتِ قَدْ تبَدَّلَتْ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَوْ وَقَعَ ذَلِكَ، لاشْتَهَرَ»:

قُلْتُ: هَذَا مَبْنِىٌّ عَلَى أَنَّ الْوَاقِعَةَ الْعَظِيمَةَ يَجِبُ اشْتِهَارُهَا؛ وذَلِكَ يَنْتَقِضُ بِسَائِرِ مُعْجزَاتِ الرَّسُولِ، وَبِأَمْرِ الإِقَامَةِ؛ أَنَّهَا فُرَادَى أَوْ مُثَنَّاةٌ؟

أَمَّا الْقَائِلُونَ بالاِصْطِلاحِ، فَقَدْ تَمَسَّكُوا بِالنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ [إِبْرَاهِيمُ: ٤]؛ فَهَذَا يَقْتَضِى تَقَدُّمَ اللُّغَةِ عَلَى بِعْثَةِ الرَّسُولِ؛ فَلَوْ كَانَتِ اللُّغَةُ تَوْقِيفِيَّةً، وَالتَّوْقِيفُ لاَ يَحْصُلُ إِلاَّ بالبِعْثَةِ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَأَمَّا الْمَعْقُولُ، فَهُوَ: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً - لَكَانَ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ - تَعَالَى - يَخْلُقُ الْعِلْمَ الضَّرُورِىَّ بِأَنَّهُ - تَعَالَى - وَضَعَهَا لِتِلْكَ الْمَعَانِى، أَوْ لاَ يَكُونُ كَذَلِكَ:

والأَوَّلُ: لاَ يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ - تَعالَى - يَخْلُقُ ذَلِكَ الْعِلْمَ فِى عَاقِلٍ، أَوْ فِى غَيْرِ عَاقِلٍ: وَبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ - تَعَالَى - فِى عَاقِلٍ؛ لأَنَّ الْعِلْم بِأَنَّهُ - تَعَالَى - وَضَعَ تِلْكَ اللَّفْظَةَ لِذَلكَ الْمَعْنَى، يَتَضَمَّنُ الْعِلْمَ بِهِ - تَعَالَى - فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْعِلْمُ ضَرُورِيًّا - لَكَانَ الْعِلْمُ بِهِ - تَعَالَى - ضَرُورِيًّا؛ لأَنَّ الْعِلْمَ بِصِفَةِ الشَّىْءِ - مَتَى كَانَ ضَرُورِيًّا - كَانَ الْعِلْمُ بِذَاتِهِ، أَوْلَى أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا. وَلَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِهِ تَعَالَى ضَرُورِيًّا - لَبَطَلَ التَّكْلِيفُ؛ لَكِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِمَا ثَبَتَ: أَنَّ كُلَّ عَاقِلٍ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُكَلَّفاً.

وبَاطِلٌ أَنْ يَخْلُقَهُ فِى غَيْرِ العَاقِلِ؛ لأَنَّهُ مِنَ الْبعِيد أَنْ يَصِيرَ الإِنْسَانُ غَيْرُ الْعَاقِلِ عَالِمًا بِهَذِهِ اللُّغَاتِ الْعَجِيبَةِ، وَالتَّرْكِيبَاتِ النَّادِرَةِ اللَّطِيفَةِ.

وَأَمَّا الثَّانِي - وَهُوَ: أَلاَّ يَخْلُقَ اللهُ تَعَالَى - الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِوَضْعِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ لِتِلْكَ الْمَعَانِي - فَحِينَئِذٍ: لا يَعْلَمُ سَامِعُهَا كَوْنَهَا مَوْضُوعَةً لِتِلْكَ الْمَعَانِي إِلاَّ بِطَرِيقٍ آخر. وَالْكَلامُ فِيهِ كَالْكَلامِ فِي الأَوَّلِ؛ فَيَلْزَمُ: إِمَّا التَّسَلْسُلُ، وَإِمَّا الانْتِهَاءُ إِلَى الاصْطِلاحِ.

هَذَا مُلَخَّصُ مَا عَوَّلَ عَلَيْهِ ابْنُ مَتُّوَيْهِ فِي «التَّذْكِرَةِ».

واحْتَجَّ الأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ عَلَى قَوْلِهِ: بِأَنَّ الاصْطِلاحَ لاَ يَصِحُّ إِلاَّ بِأَنْ يُعَرِّفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ صَاحِبَهُ مَا فِي ضَمِيرِهِ؛ فَإِنْ عَرَّفَهُ بِأَمْرٍ آخَرَ اصْطِلاَحِيٍّ - لَزِمَ التَّسَلْسُلُ؛ فَثَبَتَ: أَنَّهُ لاَبُدَّ فِي أَوَّلِ الأَمْرِ مِنَ التَّوْقِيفِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ: لاَ يَمْتَنِعُ أَنْ تَحْدُثَ لُغَاتٌ كَثِيرَةٌ بِسَبَبِ الاصْطِلاَحِ؛ بَلْ ذَلِكَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ؛ أَلاَ تَرَى أَنَّ النَّاسَ يُحْدِثُونَ فِي كُلِّ زَمَانٍ أَلْفَاظًا مَا كَانُوا يَسْتَعْمِلُونَهَا قَبْلَ ذَلِكَ؟ فَهَذَا مَجْمُوعُ أَدِلَّةِ الْجَازِمِينَ.

الشرح: اعلم: أن القائلين بالتوقيف احتجوا بالمنقول والمعقول: أما المنقول: فمن وجوه ثلاثة:

الأول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١](1)؛ وجه التمسك به: أن الله تعالى صرَّح أنه علَّم آدمَ الأسماء كلَّها، وعلَّم، أي: أوجد فيه العلم؛ وذلك لأن التعليم تفعيل، وهو لإثبات الأثر الثلاثي المشتق منه، بالنقل عن أئمة اللغة؛ فيكون لإثبات العلم بالأسماء في آدم؛ ويلزم من ذلك التوقيف؛ وذلك لأن الأسماء بأسرها توقيفية؛ على ما صرّح به في الآية، وبينا وجه التمسك بها؛ فيلزم كون الأفعال والحروف - أيضًا - توقيفية؛ لوجوه ثلاثة:

أحدها: عدم القائل بالفصل؛ وذلك لأن من الناس من قال: تكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية، ومنهم من قال: تكون الجميع اصطلاحية؛ فالقول بكون الأسماء توقيفية دون الأفعال والحروف - قول ثالث؛ وهو باطل بالإجماع.

الثاني: أنه يتعذر الإعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالأسماء وحدها؛ فلابد من تعلم الأفعال والحروف؛ ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعاني؛ فتكون الأسماء والأفعال والحروف توقيفية؛ وهو المطلوب.

---

(1) قال السيوطي في المزهر ١٧/١: فالأسماء كلها معلمة من عند الله بالنص، وكذا الأفعال والحروف؛ لعدم القائل بالفصل، ولأن الأفعال والحروف أيضا أسماء؛ لأن الاسم ما كان علامة، والتمييز من تصرف النحاة، لا من اللغة؛ ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر.

الثالث: هو أن الاسم مشتق من السِّمة، وهى العلامة، والأفعال والحروف علامات على مسمياتها؛ فيلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١].

أما الأول: فإنه مذهب بعض أئمة العربية، ونحن نفرِّع على هذا المذهب.

وأما الثانى: فظاهر. وأما تخصيص كل واحد من الاسمين باسم خاصٍّ - وهو الفعل والحرف -: فذلك عرف حادث، وهو عرف النحاة، وأما الوضع الأول، فهو ما ذكرناه.

الوجه الثانى: من الوجوه النقلية الدالة على التوقيف -: قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النَّجْمُ: ٢٣].

وجه التمسك بالآية هو: أن الله تعالى ذمهم على تسمية بعض الأشياء بما سموها به، ولولا أن تسمية غيرها من الله توقيف، وإلا لما صح هذا الذم؛ لكون الكل اصطلاحا منهم.

الثالث - من الوجوه النقلية -: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [الرُّومُ: ٢٢].

وجه التمسك بها: أن هذه الآية إنما سيقت للدلالة [بها][1] على كمال القدرة الأزلية، فبعد ذلك لا يخلو: إما أن يكون المراد بها اختلاف تأليفات الألسنة واختلاف صورها، أو اختلاف اللغات التى تجرى على اللسان.

ووجه الحصر: أن المراد من اللفظ: إما الحقيقة أو المجاز قطعا، الأول: وهو الحقيقة، والثانى: وهو المجاز، وقد تعين بدليل [٥٦/ب] تبادره إلى الذهن دون غيره من مجازات هذا اللفظ. وإذا ثبت المراد فى أحدهما - فنقول: لا يجوز حمل اللفظ [عليهما] [2] لأنه حمل للفظ على الحقيقة والمجاز معا؛ وذلك لا يجوز على ما سيأتى؛ فتعين الحمل على أحدهما دون الآخر[3].

وإذا ثبت ذلك - فنقول: الحمل على اللغات الجارية على الألسنة أولى من الحمل على الألسنة؛ لأن الاختلاف فى اللغات أبلغ وأكمل من الاختلاف فى الألسنة؛ وذلك

---

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ، ب» آخره، والصواب ما أثبتناه.

لأن صور الألسنة وأشكالها تتشابه جـدًّا، ولا كذلـك اللغـات؛ فتكون دلالـة اختـلاف اللغات على ما سيقت الآية لأجله أبلغ وآكد؛ فتعين الحمل عليه. ونقـل ابـن الحـاجب الحمـل علـى اللغـات بالاتفـاق [١] فصـار تقديـر الكـلام - والله أعلـم -: ومـن آياتـه [خلق][٢] اللغات؛ وذلك هو التوقيف. وأما المعقول: فمن وجهين:

الأول: هو أن الاصطلاح لا يتصور إلا بأن المصطلح يعرِّف غيره ما اصطلح هو عليه من الألفاظ التى وضعها، والمعانى التى وضع لها الألفاظ، ولا يمكن التعريف إلا بطريـق، ولا طريق إلا الألفاظ والكتابة، وأيما كان: فذلك الطريق لا يفيد لذاته؛ لما بينـا أن دلالـة الألفاظ ليست ذاتية؛ فتعين أن يكون الطريق هو: إما الوضع [و][٣] الاصطلاح، والكـلام فيه كما فى الأول؛ فيلزم التسلسل؛ وهو محال، أو التوقيف؛ وهو المطلوب.

الوجه الثانى - من وجهى المعقول -: هو أن الألفاظ لو كـانت اصطلاحيـة لارتفـع الأمان عن الشريعة؛ لأنها لعلها على خلاف الواقع بأن بُدِّلت وغُـيِّرت؛ فـلا يحصـل لنـا الوثوق بشىء من الأحكام المستفادة من الكتاب؛ لاحتمال أنها كانت فى الأصل لمعنى، والمراد ذلك المعنى، ثم غيرت، ونحن نحملها على ما غُـيِّرت إليـه دون الأول؛ لجهلنـا بـه الآن.

ولا يقال: «هذا الاحتمال منقدح، وإن قلنا بكونها توقيفية»؛ لأنا نمنع ذلـك؛ وذلـك لأن طريق التوقيف هو العلم الضرورى بأن واضعًا وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعـانى، ودخول التحريف فيه ممنوع؛ ولأن الوضع إذا كـان مـن الله، فـالله يصونـه عـن التغيير والتحريف غالباً.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَّـمَ آدَمَ الأَسْـمَاءَ كُلَّهَـا﴾ [الْبَقَرَة: ٣١] - أَنْ نَقُولَ: لِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُـرَادُ مِـنَ التَّعْلِيـمِ: أَنَّـهُ تَعَـالَى أَلْهَمَـهُ الاحْتِيَاجَ إِلَى هَذِهِ الأَلْفَاظِ، وَأَعْطَاهُ مِنَ الْعُلُومِ مَا لأَجْلِهَا قَدَرَ عَلَى هَذَا الْوَضْعِ.

وَلَيْسَ لأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: التَّعْلِيمُ إِيجَادُ الْعِلْمِ، بَلِ التَّعْلِيمُ: «فِعْلٌ صَـالِحٌ لأَنْ يَـتَرَتَّبَ عَلَيْـهِ حُصُولُ الْعِلْمِ» وَلِذَلِكَ يُقَالُ: «عَلَّمْتُهُ فَلَمْ يَتَعَلَّمْ»؛ وَلَوْ كَانَ التَّعْلِيمُ إِيجَادَ الْعِلْمِ - لَمَا صَحَّ ذَلِكَ.

---

(١) ينظر: حاشية السعد والعضد (١/١٩٤).

(٢) كذا، ولعل الصواب: «ومن آياته اختلاف اللغات»؛ وهو ما تدل عليه الآية.

(٣) فى الأصول «أو»، والصواب ما أثبتناه؛ لأن الوضع هنا هو وضع البشر وهو الاصطلاح.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْلِيمَ إِيجَادُ الْعِلْمِ؛ وَلَكِنَّ الْعِلْمَ الَّذِى يَكْتَسِبُهُ الْعَبْدُ مَخْلُوقٌ للهِ تَعَالَى، فَالْعِلْمُ الَّذِى يَحْصُلُ بَعْدَ الاِصْطِلاحِ يَكُونُ مِنْ خَلْقِ اللهِ تَعَالَى.

فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ [الْبَقَرَةُ: ٣١] - لا يُنَافِى كَوْنَهُ بِالاِصْطِلاحِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ «الأَسْمَاءِ» الْعَلامَاتِ وَالصِّفَاتِ؟ مِثْلُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ - عَلَيْهِ السَّلاَمُ - أَنَّ الْخَيْلَ تَصْلُحُ لِلْكَرِّ وَالْفَرِّ، وَالجِمَالَ لِلْحَمْلِ، وَالثِّيرَانَ لِلزَّرْعِ؛ وَذَلِكَ لأَنَّ «الاسْمَ «مُشْتَقٌّ» مِنَ السِّمَةِ» أَوْ مِنَ «السُّمُوِّ»؛ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: فَكُلُّ مَا يُعَرِّفُ عَنْ مَاهِيَّةِ شَيْءٍ، وَيَكْشِفُ عَنْ حَقِيقَتِهِ - كَانَ اسْمًا لَهُ.

وَأَمَّا تَخْصِيصُ لَفْظِ «الاِسْمِ» بِهَذِهِ الأَلْفَاظِ - فَهَذَا عُرْفٌ حَادِثٌ.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الأَسْمَاءِ» - الأَلْفَاظُ، فَلِمَ لا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا كَانَتْ مَوْضُوعَةً بِالاِصْطِلاحِ مِنْ خَلْقٍ خَلَقَهُ اللهُ تَعَالَى قَبْلَ آدَمَ - عَلَيْهِ السَّلاَمُ - فَعَلَّمَهُ اللهُ مَا تَوَاضَعَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ؟!

وَعَنِ الثَّانِى: أَنَّهُمْ إِنَّمَا اسْتَحَقُّوا الذَّمَّ؛ لإِطْلاَقِهِمْ لَفْظَ الإِلَهِ عَلَى الصَّنَمِ، مَعَ اعْتِقَادِ تَحَقُّقِ مُسَمَّى الإِلَهِيَّةِ فِيهَا.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ «اللِّسَانَ» اسْمٌ لِلْجَارِحَةِ الْمَخْصُوصَةِ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بِالإِجْمَاعِ؛ فَلاَبُدَّ مِنَ الْمَجَازِ، فَلَيْسُوا بِصَرْفِهِ إِلَى اللُّغَاتِ أَوْلَى مِنَّا بِصَرْفِهِ إِلَى الْقُدْرَةِ عَلَى اللُّغَاتِ، أَوْ إِلَى مَخَارِجِ اللُّغَاتِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّهُ بَاطِلٌ؛ بِتَعَلُّمِ الْوَلَدِ اللُّغَةَ مِنْ وَالِدَيْهِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَسْبُوقًا بِالتَّوْقِيفِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ لاَبُدَّ - قَبْلَ الاِصْطِلاحِ - مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى؛ لِيَصْطَلِحُوا بِهَا عَلَى تِلْكَ اللُّغَةِ الثَّانِيَةِ؛ فَلِمَ لاَ يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ اللُّغَاتُ الَّتِى نَتَكَلَّمُ بِهَا - الآنَ - اصْطِلاحِيَّةً؛ لاِحْتِمَالِ أَنْ يُقَالَ: كَانَ قَبْلَ هَذِهِ اللُّغَاتِ لُغَةٌ أُخْرَى، وَإِنَّهَا كَانَتْ تَوْقِيفِيَّةً، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ - بِتِلْكَ اللُّغَةِ - اصْطَلَحُوا عَلَى [وَضْعِ] هَذِهِ اللُّغَاتِ؟! فَإِنْ قُلْتَ: «إِذَا كَانَ لاَبُدَّ مِنَ الاِعْتِرَافِ بِلُغَةٍ تَوْقِيفِيَّةٍ - فَلْنَعْتَرِفْ بِكَوْنِ هَذِهِ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةً، وَلْنُسْقِطْ مِنَ الْبَيْنِ تِلْكَ الْوَاسِطَةَ الْمَجْهُولَةَ»:

قُلْتُ: كَلامُنَا فِي الْجَزْمِ، وَمَا ذَكَرْتَهُ لَيْسَ مِنَ الْجَزْمِ فِي شَيْءٍ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ لَوْ وَقَعَ التَّغْيِيرُ - فِي هَذِهِ اللُّغَةِ -: لاشْتَهَرَ وَنَقْضُهُ بِـ«مُعْجِزَاتِ الرَّسُولِ» وَ«أَنَّ الإِقَامَةَ فُرَادَى أَوْ مُثَنَّاةٌ» -: فَسَيَجِيءُ الْجَوَابُ عَنْهُ فِي «بَابِ الأَخْبَارِ»؛ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

أَمَّا الَّذِي احْتَجَّ بِهِ الْقَائِلُونَ بِالاصْطِلاحِ - فَالْجَوَابُ عَمَّا تَمَسَّكُوا [بِهِ أَوَّلاً]: أَنَّ الْحُجَّةَ، إِنَّما تَتِمُّ؛ لَوْ لَمْ يَحْصُلِ التَّوْقِيفُ إِلا بِبِعْثَةِ الرُّسُلِ؛ وَذَلِكَ مَمْنُوعٌ.

وَعَنِ الثَّانِي: لِمَ لا يَجُوزُ أَنَّهُ تَعَالَى خَلَقَ فِيهِمْ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِأَنَّ وَاضِعًا وَضَعَ هَذِهِ الأَلْفَاظَ بِإِزَاءِ تِلْكَ المَعَانِي، وَإِنْ كَانَ لا يَخْلُقُ فِيهِمُ الْعِلْمَ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللهُ تَعَالَى.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ - تَعَالَى - يَخْلُقُ فِيهِمُ الْعِلْمَ الضَّرُورِيَّ بِأَنَّ ذَلِكَ الْوَاضِعَ هُوَ اللهُ تَعَالَى؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ بَاطِلٌ؟

قَوْلُهُ: «لأَنَّهُ يُنَافِي التَّكْلِيفَ»:

قُلْنَا: إِنَّهُ يُنَافِي التَّكْلِيفَ بِمَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالَى، وَلا يُنَافِي التَّكْلِيفَ بِسَائِرِ الأَشْيَاءِ. سَلَّمْنَا أَنَّهُ لا يَخْلُقُهُ فِي الْعَاقِلِ؛ فَلِمَ لا يَخْلُقُهُ فِي غَيْرِ الْعَاقِلِ؟ وَلِمَ لا يَجُوزُ فِي الْمَجْنُونِ: أَنْ يَعْلَمَ - بِالْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ - بَعْضَ الأَحْكَامِ الدَّقِيقَةِ؟! فَهَذَا هُوَ الْجَوَابُ عَنْ وُجُوهِ الْقَاطِعِينَ؛ وَمَتَى ظَهَرَ ضَعْفُهَا، وَجَبَ التَّوَقُّفُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أن المصنِّف لما اختار طريقة [التوقف][1] فى المسألة، وذكر أدلة الجازمين - فلزمه أن يجيب عن أدلتهم حتى تتم طريقة [التوقُّف][2]؛ فقال - مجيبا عن التمسك بقوله تعالى: **﴿وعَلَّمَ آدمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾** -: لم لا يجوز أن يكون المراد من لفظة «التعليم» أنه ألهمه إلى الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه لأجله قدر على الوضع؟!

ولا [٥٧/أ] يقال: «التعليم إيجاد العلم»؛ لأنا لا نسلِّم[3]؛ بل هو: «الفعل الصالح لأن يترتب عليه العلم»؛ ولذلك يقال: علَّمته فلم يتعلَّم، فلو كان التعليم إيجاد العلم، لكان قولنا: «علمته فلم يتعلم» متناقضا.

---

(١) فى «أ، ب»: التوقيف، والمثبت من المحصول، وهو الصواب.

(٢) فى الأصول: التوقيف، والصواب ما أثبتناه.

(٣) فى «أ»: لأنا نقول: لا نسلم.

سلمنا: أن التعليم إيجاد العلم ولكن [العلم] الذى يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى؛ وهذا على أصيل الأشاعرة ظاهر؛ فعلى هذا: العلم الحاصل بعين الاصطلاح يكون مخلوقا لله تعالى، فيصدق التعليم من الله تعالى مع أنها بطريق الاصطلاح.

سلمنا ذلك؛ لكن لم (١) لا يجوز أن يكون المراد من الأسماء العلامات والصفات؟! والمراد بها: خواصُّ الأشياء؛ مثل أن يقال: إن الله تعالى علم آدم صلاحية الخيل للكر، والحمار للحمل، والثيران للزراعة؛ وذلك بعلامات موجودة فى تلك الحيوانات، وكذلك: خواصُّ سائر الأشياء بعلامات فى تلك الأشياء خواصُّ يستدل عليها بها؛ وهذا لأن الاسم مشتق من «السمة» أو من «السُّمُوِّ»؛ وأيما كان: يصدق على العلامات:

أما إذا كان مشتقا من «السمة»: فلأنها العلامة، وأما إذا كان مشتقا من «السمو»: فلِعُلُوِّ الدليل على المدلول، وخواص الأشياء يستدل عليها بأمارات موجودة فى المخلوقات، وعلى هذا: كل ما يعرِّف ماهية أو يكشف عنها - كان اسمًا، وتخصيص لفظ «الاسم» بهذه الألفاظ - من اصطلاح النحاة، وذلك عرف حادث، والأصل حمل الألفاظ على مدلولاتها اللغوية.

سلمنا أن المراد بالأسماء الألفاظ؛ ولكن لا نسلم أنه يلزم من كون الله تعالى علَّم آدم الأسماء - أن تكون توقيفية، وهذا لجواز أن تكون موضوعة لمعانيها باصطلاح قوم، ثم إن الله علم آدم تلك الأسماء المصطلح عليها من جهة خلق (٢) الله تعالى.

[و] اعلم - وفقك الله تعالى -: أن هذه الأسئلة أوردها المصنف على الجازم بكونها توقيفية؛ متمسكا بالآية المذكورة.

واعلم: أن هذه الأسئلة يمكن أن يجاب عنها: أما حمل التعليم على الإلهام، فخلاف الظاهر، وأصل التعليم (٣) لإثبات الأثر الثلاثى المشتق منه، يقال: سوَّدته فتسوَّد، وبيَّضته فتبيَّض.

أما قوله: «العلم الذى يكتسبه العبد مخلوق لله تعالى».

قلنا: تعليم الله تعالى آدم الأسماء ينافى الاصطلاح ظاهرًا، فقد ثبت التعليم، فلا يحمل على ما ذكرتم.

---

(١) فى «أ»: ثم.

(٢) فى «أ»: خلقه.

(٣) فى «أ، ب»: التفصيل، والصواب ما أثبتناه، وهو الظاهر من السياق.

قوله: «علمه ما سبق فيه الاصطلاح»: قلنا: ذلك باطل بالأصل.

قوله: «علمه حقائق المسميات»: قلنا: ذلك مجاز؛ وهو خلاف الأصل. ولا يقال: «المراد به حقائق الأشياء؛ بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾؛ إِذْ لا يصح أن يعود على المسمَّيات؛ لأنا نقول: ذلك على إضمار المسميات للقرينة الدالة عليها؛ بدليل قوله تعالى: ﴿أنبئونى بأسماء هؤلاء﴾ [البقرة: ٣١]. وإذ قد أجبنا عن الأسئلة التى أوردها الإمام المصنِّف على الجازم بكونها توقيفية - فنقول: الحق أنه إن ادعى الجازم [٥٧/ب] القطع فى المسألة، فذلك فاسد، وإن ادعى الظاهر، فالحق ما قاله، ولانتقاص هذه الآية فى إفادتها؛ لكن لكون الأسماء توقيفية عن سائر الآيات التى يتمسك المصنف بها فى إثبات الأصول التى [هى] أعظم[(١)] من هذا الأصل؛ وذلك كالإجماع والقياس؛ فإنه لا دليل فيها سوى الظواهر.

وقد أورد بعضهم على كلام الإمام أسئلة ركيكة جدًّا أعرضنا عن بعضها لركاكتها؛ فلننبه على أقواها، فنقول:

لا يقال: قوله: «التكلم[(٢)] بالأسماء وحدها متعذر» - باطل بصور التراكيب الجزئية الاسمية، كقولك: «زيد عاقل، وعمرو جاهل».

قوله: «ألهمه الله «تعالى» إلى الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه ما لأجله قَدَرَ على الوضع بالاصطلاح» - هذا الكلام يبطل بنظر الناظر مع نفسه؛ فإنه آلة صالحة، وفعل صالح لتحصيل العلم، ولا يقال: إنه تعلم»: لأنا نقول: الإعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بمجرد الأسماء لا يمكن، فلا يرد على هذا ما ذكرتم من التعبير عن بعض المعانى ببعض الأسماء المجرَّدة عن الأفعال والحروف.

وأما قوله: «يبطل ذلك بنظر الناظر مع نفسه».

قلنا: لا نسلم أن النظر المفيد للإنسان العلم لا يصدق عليه: أنه تعليم؛ وخصوصا على أصل الأشاعرة.

لا يقال: «إن قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ...﴾ [النجم: ٢٣] - يدل على الاصطلاح». لأنا نقول: نحن لا ننكر أن فى الوجود ألفاظًا اصطلاحية؛ كيف ننكر ذلك: ولكل صناعة من الصناعات العلمية اصطلاحات، والنزاع أن الأسماء اللغوية توقيفية أو اصطلاحية، وكذلك الحروف والأفعال، وأما الاصطلاحات

---

(١) فى «أ، ب»، يعظ، والصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «ب»: المتكلم.

الحادثة، فلا نزاع فيها فى هذه المسألة، وفيها نزاع آخر سيأتى بيانه، إن شاء الله تعالى.
أجاب المصنف عن الوجه الثانى من الوجهين الدالّين على التوقيف بأن قال: [الجارحة][١] المخصوصة غير مرادة من الآية المذكورة بالاتفاق، فلابد من حمل اللفظ على مجاز:

فإن قالوا: «يحمل اللفظ على اللغات؛ لأن اللسان مجاز عن اللغة الجارية على اللسان».
قلنا: متى يصار إلى ما ذكرتم من المجاز: إذا تعين مجاز، أم إذا زاحمه مجاز آخر؟!:

الأول ممنوع، والثانى مسلم، وقد زاحمه، وهو القدرة على اللغات، أو مخارج اللغات، فوجهها ظاهر.

والجواب عن الرابع: أنه باطل بتعليم الوالدين اللغة لولدهما؛ مع أن ذلك ليس يسبقه توقيف.

سلّمنا سلامة دليلكم عن الانتقاض، وأنه لابد وأن يكون قبل الاصطلاح لغة أخرى؛ ليتمكنوا بها من الاصطلاح على غيرها؛ ولكن لم قلت: «إن هذه اللغات التى يتكلم بها الآن ليست اصطلاحية»؟! وهذا لجواز أن يقال: كانت قبل هذه اللغات لغة أخرى توقيفية، ثم إن الناس بتلك اللغة اصطلحوا على [وضع] هذه [٥٨/أ] اللغة.

فإن قلت: «قد اعترفت بلغة توقيفية، وإنما تلك الواسطة مجهولة، فأسقطها من البين».
قلنا: غرضنا من هذا الكلام القدح فى الجزم، وتوجه الاحتمال المذكور مانع من الجزم.

والجواب عن الخامس: أنه لو وقع التغيير[٢] فى اللغة لاشتهر، وخصوصًا مع كثرة البحث وشدة الحرص؛ لأن الداعى إلى الإشهار [٣] قائم، ولا مانع؛ فيلزم وجود الإشهار، ولو وجد الإشهار لاشتهر؛ واللازم باطل.

وأما النقوض المذكورة، فسيأتى الجواب عنها فى «باب الأخبار».

وأما الذى احتج به القائلون بالاصطلاح - فالجواب عنه: أن ما ذكرتم إنما يلزم لو لم يحصل التوقيف إلا ببعثة الرسل، وذلك ممنوع، بل يجوز حصوله بأن يخلق علمًا ضروريًّا فى بعض الناس: أن واضعًا وضع هذه الألفاظ لهذه المعانى. وهو الجواب عن الثانى.

---

(١) بياض فى «ب».
(٢) فى «أ، ب»: التغير، والصواب ما أثبتناه.
(٣) فى «أ، ب»: الإشهاد. والصواب ما أثبتناه.

أو نقول: [«لِمَ لا يجوز](١) أن يخلق فيهم علمًا ضروريًا بأن الله وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعانى؟!

قوله: «بأن ذلك ينافى التكليف»:

قلنا: بمعرفة الله، وأما سائر التكاليف، فلا. سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يخلقه فى غير العاقل؟! و لم لا يجوز أن يعلِّم المجنون بعض الأمور الدقيقة؟!

واعلم: أن بعض هذه المنوع فى غاية الضعف؛ ولكن لما كان غرض المصنِّف بيان عدم الجزم، كانت المنوع الضعيفة كافية فى تحقيق عدم الجزم، والله أعلم. فقد تبين ضعف أدلة الجازمين؛ ويلزم من ذلك صحة التوقُّف(٢).

* * *

النَّظَرُ الثَّالِثُ: فِي البَحْثِ عَنِ الْمَوْضُوعِ

قال المصنِّف: اعْلَمْ أَنَّ الإِنْسَانَ الْوَاحِدَ: لَمَّا خُلِقَ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُهُ أَنْ يَسْتَقِلَّ وَحْدَهُ بِإِصْلاحِ جَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ – فَلابُدَّ مِنْ جَمْعٍ عَظِيمٍ؛ لِيُعِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا؛ حَتَّى يَتِمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ؛ فَاحْتَاجَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ إِلَى أَنْ يُعَرِّفَ صَاحِبَهُ مَا فِي نَفْسِهِ مِنَ الْحَاجَاتِ.

وَذَلِكَ التَّعْرِيفُ لابُدَّ فِيهِ مِنْ طَرِيقٍ، وَكَانَ يُمْكِنُهُمْ أَنْ يَضَعُوا غَيْرَ الْكَلامِ مُعَرِّفًا لِمَا فِي الضَّمِيرِ؛ كَالحَرَكَاتِ الْمَخْصُوصَةِ بِالأَعْضَاءِ الْمَخْصُوصَةِ – مُعَرِّفَاتٍ لأَصْنَافِ الْمَاهِيَّاتِ؛ إِلا أَنَّهُمْ وَجَدُوا جَعْلَ الأَصْوَاتِ الْمُتَقَطِّعَةِ طَرِيقاً إِلَى ذَلِكَ – أَوْلَى مِنْ غَيْرِهَا؛ لِوُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ إِدْخَالَ الصَّوْتِ فِي الْوُجُودِ أَسْهَلُ مِنْ غَيْرِهِ؛ لأَنَّ الصَّوْتَ إِنَّمَا يَتَوَلَّدُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ مَخْصُوصَةٍ فِي إِخْرَاجِ النَّفَسِ، وَذَلِكَ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ؛ فَصَرْفُ ذَلِكَ الأَمْرِ الضَّرُورِيِّ إِلَى وَجْهٍ يُنْتَفَعُ بِهِ انْتِفَاعًا كُلِّيًّا – أَوْلَى مِنْ تَكَلُّفِ طَرِيقٍ آخَرَ قَدْ يَشُقُّ عَلَى الإِنْسَانِ الإِتْيَانُ بِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الصَّوْتَ؛ كَمَا يَدْخُلُ فِي الوُجُودِ: يَنْقَضِي؛ فَيَكُونُ مَوْجُودًا حَالَ الحَاجَةِ، وَمَعْدُومًا حَالَ الاسْتِغْنَاءِ عَنْهُ.

---

(١) فى «أ»: لو لم يجز.

(٢) فى «أ، ب»: التوقيف، والصواب ما أثبتناه.

وَأَمَّا سَائِرُ الأُمُورِ - فَإِنَّهَا قَدْ تَبْقَى، وَرُبَّمَا يَقِفُ عَلَيْهَا مَنْ لا يُرَادُ وُقُوفُهُ عَلَيْهَا. وَأَمَّا الإِشَارَةُ - فَإِنَّهَا قَاصِرَةٌ عَنْ إِفَادَةِ الْغَرَضِ؛ فَإِنَّ الشَّيْءَ رُبَّمَا كَانَ بِحَيْثُ لا يُمْكِنُ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ حِسًّا؛ كَذَاتِ اللهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَأَمَّا الْمَعْدُومَاتُ - فَتَعَذُّرُ الإِشَارَةِ إِلَيْهَا ظَاهِرٌ، وَأَمَّا الأَشْيَاءُ ذَوَاتُ الجِهَاتِ - فَكَذَلِكَ أَيْضا؛ لأَنَّ الإِشَارَةَ، إِذَا تَوَجَّهَتْ إِلَى مَحَلٍّ فِيهِ لَوْنٌ وَطَعْمٌ وَحَرَكَةٌ - لَم يَكُنِ انْصِرَافُهَا إِلَى بَعْضِهَا أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الْمَعَانِيَ الَّتِي يُحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا - كَثِيرَةٌ جِدًّا؛ فَلَوْ وَضَعْنَا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلامَةً خَاصَّةً - لَكَثُرَتِ الْعَلامَاتُ؛ بِحَيْثُ يَعْسُرُ ضَبْطُهَا، أَوْ يَقَعُ الاِشْتِرَاكُ فِي أَكْثَرِ الْمَدْلُولاتِ؛ وَذَلِكَ مِمَّا يُخِلُّ بِالتَّفْهِيمِ.

فَلِهَذِهِ الأَسْبَابِ وَغَيْرِهَا: اتَّفَقُوا عَلَى اتِّخَاذِ الأَصْوَاتِ الْمُتَقَطِّعَةِ مُعَرِّفَاتٍ لِلْمَعَانِي لا غَيْرُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا البحث: عن الموضوع، وبيان تعيين اللفظ للوضع، والدلالة به على المعانى دون الأفعال أو الإشارات. والذى يوضح هذا المقصود: أن الإنسان مدنى بالطبع؛ فلا يمكنه أن يستقل بنفسه منفردًا عن الغير؛ بحيث لا يستعين بأحد فى شىء من ضروراته وحاجاته.

وبيان ذلك: أنه لابد للإنسان من مأكول، ومشروب، وملبوس، ومسكن، وكل واحد من هذه الأشياء لا يتم إلا بتعاون خلق على ذلك؛ فإذن: لابد للإنسان من آخر يستعين به فى مهماته وضروراته، ولا يتصوَّر ذلك إلا بتعريفه ما فى ضميره.

ثم التعريف: إما بالألفاظ، أو بغيرها من الأفعال المختلفة الدالَّة على المعانى المختلفة، فإنه من الممكن جعلُ الحركات المخصوصة بالأعضاء المخصوصة دوالَّ على المعانى المخصوصة؛ لكن الألفاظ أولى؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: هو أن الألفاظ عبارة عن أصوات مخصوصة مقطَّعة تقطيعًا خاصًّا، فإدخال الصوت المخصوص [٥٨/ب] فى الوجود أسهل من غيره؛ لأن الصوت إنما يتولَّد من كيفية مخصوصة من إخراج النفس، وإخراج النفس أمر ضرورى؛ وإلا أفضى إلى اختناق الحرارة الغريزية وانطفائها؛ فيفضى إلى الموت؛ وذلك لأنه لالتقاء النفس من إدخال النسيم البارد، وإخراج الدخان المحترق منه، وذلك هو التنفس، فالتنفس أمر

ضروري، فصرف الأمر[١] الضروري إلى وجه ينتفع به انتفاعا كليًّا، وهو تعريف الغير ما في ضميره -: أولى من تكلف [أمر][٢] آخر ليس له إليه ضرورة؛ ولذلك صار التنفس طبيعيًّا للحيوان.

الوجه الثاني: أن الصوت مخصوص بخاصِّية لا توجد في غيرها؛ وذلك لأنها لا يتصور ثباتها وبقاؤها، بل كما يدخل في الوجود ينقضي؛ فيلزم أن يكون موجودًا عند الحاجة إليه، معدومًا عند الاستغناء عنه؛ وذلك لأن معرفة الغير ما في ضمير المتكلم، يحصل مع اللفظ، ويتقدم اللفظ من غير قصد إلى إعدامه، ولا فعل يوجب إعدامه[٣]؛ وهذه الخاصية لا توجد في غيرها؛ فإنه قد يبقى وفي بقائه مفسدة؛ وذلك لأنه ربما يطلع عليه من لا يراد اطلاعه عليه.

وأما الإشارة: فإنها قاصرة عن إفادة المقصود؛ وذلك لأن الأشياء تنقسم إلى قسمين: قسم لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، وهو الباري - تعالى وصفاته المقدَّسة، والعقول والنفوس؛ على رأي من يثبت وجودها، وكذلك: المعدومات تتعذر الإشارة إليها إشارة حسية.

وقسم يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، ولكن قد يجتمع في شيء واحد أشياء مختلفة والمحل واحد؛ كالطعم واللون والرائحة، فتخصيص التعريف بالإشارة إلى بعضها محال.

الوجه الثالث: هو أن المعاني التي يحتاج إلى التعبير عنها كثيرة جدًّا؛ فلو وضعنا لكل واحد منها علامة خاصَّة، لكثرت العلامات، ثم وقع الاشتراك في أكثرها، وتعسَّر ضبطها؛ وذلك مما يخل بالتفهيم.

فهذه هي الحكمة في اتخاذ الألفاظ معرِّفات للمعاني.

* * *

النَّظَرُ الرَّابِعُ: فِي الْبَحْثِ عَنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ

قال المصنف: وَفِيهِ أَبْحَاثٌ أَرْبَعَةٌ:

الأَوَّلُ: الأَقْرَبُ أَنه لا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ مَعْنًى لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ، بَلْ وَلا يَجُوزُ؛ لأَنَّ

---

(١) في «أ، ب»: للأمر، والصواب ما أثبتناه.

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «أ، ب»: عدمه، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الْمَعَانِيَ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ يُعْقَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَـةٍ،، فَلَـوْ وَجَـبَ أَنْ يَكُـونَ لِكُـلِّ مَعْنًى لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ: إِمَّا عَلَى الانْفِرَادِ، أَوْ عَلَى الاشْتِرَاكِ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لأَنَّه يُفْضِي إِلَى وُجُودِ أَلْفَاظٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ.

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ - أَيْضًا - لأَنَّ تِلْكَ الأَلْفَاظَ الْمُشْتَرَكَةَ: إِمَّا أَنْ يُوجَـدَ فِيهَـا مَـا وُضِـعَ لِمَعَانٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ، أَوْ لا يَكُونَ كَذَلِكَ:

وَالأَوَّلُ: بَاطِلٌ؛ لأَنَّ الْوَضْعَ لا يَكُونُ إِلا بَعْدَ التَّعَقُّلِ. وَتَعَقُّلُ أُمُورٍ غَـيْرِ مُتَنَاهِيَـةٍ عَلَـى التَّفْصِيلِ - مُحَالٌ فِي حَقِّنَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، امْتَنَعَ مِنَّـا وُقُـوعُ التَّخَـاطُبِ بِمِثْـلِ ذَلِـكَ اللَّفْظِ.

وَالثَّانِي: يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ مَدْلُولاتُ الأَلْفَاظِ مُتَنَاهِيَةً؛ لأَنَّ الأَلْفَاظَ إِذَا كَانَتْ مُتَنَاهِيَـةً، وَمَدْلُولُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُتَنَاهِيًا، فَضَمُّ الْمُتَنَاهِي إِلَى الْمُتَنَاهِي مَـرَّاتٍ مُتَنَاهِيَـةً - لا يُفِيـدُ إِلا التَّنَاهِيَ؛ فَكَانَ الْكُلُّ مُتَنَاهِيًا؛ فَمَجْمُوعُ مَا لا نِهَايَةَ لَهُ غَيْرُ مَدْلُولٍ عَلَيْهِ بِالأَلْفَاظِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن هذا النظر هو الباحث عن المعانى بحثًا كليًّا، وذلك بعد أن بحث عن الموضوع، وهو اللفظ - أيضا - بحثا كليًّا، فقال: الأقرب أنـه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه، ثم استدرك، وقال: بل لا يجوز.

أما قوله: «الأقرب» فهو دليل على أنه يجوِّز أنه يجب أن يكون لكل معنى لفظ، ثم إنه لم ينصب الدليل على عدم الجواز، بل نصب الدليل علـى عـدم الوجـوب، والفـرق بـين الوجوب والجواز ظاهر، وبينهما [٥٩/أ] عموم وخصوص، فكل واجب جـائز، وذلـك بمعنى الإمكان، وليس كـل جـائز واجبًـا؛ فيلـزم مـن عـدم الجـواز عـدم الوجـوب، ولا ينعكس. واعلم: أنه ليس المراد من الوجـوب قسـيم الامتنـاع والإمكـان، ولا الوجـوب الذى هو متعلّق إيجاب الله تعالى؛ بل الوجوب، بمعنى: دخول الممكن فى الوجود؛ نظـرًا إلى تحقق علته؛ والدليل عليه هو: أن المعانى التى يمكن تعقل كل واحد منها غير متناهية؛ وذلك لوجوه:

أحدها: أن الأعداد أحد أنواع المعانى، وهى غير متناهية جزمًا.

وثانيها: أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها، وتلك المعلومات يمكن تعقُّل كل واحـد منها قطعا، ولا ندعى إمكان تعقلها جملة، بل إمكان تعقل كل واحد منها بوجه ما.

وثالثها: أنه قد تحقق فى «علم المنطق»: أنه يمكن تركيب مقدمتين ينتجان مطلوبًا، ثـم يجعل ذلك المطلوب مقدمة، ويضاف إليها أخرى؛ فيحصل نتيجة أخرى، ثـم يجعـل هـو مقدمة مع أخرى وفيحصل نتيجة أخرى، ولا يقف الأمر.

قوله: إن المعانى التى يمكن أن يتعقل كل واحـد منهـا غـير متناهيـة، وإذا ثبتـت هـذه المقدمة فنقول: لو وجب أن يكون لكل معنـى لفـظ: فإمـا أن يكـون ذلـك علـى سـبيل الانفراد، أو على سبيل الاشتراك، واللفظ المنفرد مقابل للفـظ المشـترك، كمـا أن المنفـرد يقابل المركب؛ والحصر ضرورى: وذلك لأنه لو وجب أن يكون لكل معنى لفـظ: فإمـا ألا يكون فى جملة تلك الألفاظ ما هو موضوع لمعانى كثيرة، أو يكون:

[والثانى][1]: باطل؛ وإلا يلزم وجود ألفاظ مفردة غير متناهية دالّـة علـى معـان غـير متناهية بالضرورة؛ واللازم باطل؛ بدليل الاستقراء التام؛ فالملزوم باطل.

[والأوَّل][2]: باطل أيضًا؛ وذلك لأن تلك الألفاظ المشتركة: إمـا أن يوجـد فيهـا مـا هو موضوع لمعان غير متناهية، أو لا يوجد:

والأول: باطل؛ وذلك لأن وضع اللفظ بإزاء المعنى يستدعى تعقل اللفـظ الموضـوع، والمعنى الموضوع له جزما، وتعقـل أمـور غـير متناهيـة علـى التفصيـل فـى حقنـا محـال؛ فيستحيل وقوع التخاطب بمثل ذلك، فلا يوجد ذلك، سواء قلنا: الواضع هـو العبـد، أو الله: تعالى أما إذا كان الواضع هو العبد: فظاهر؛ لاستحالة تعقل أمور لا نهاية لها دفعـة واحدة بالنسبة إلى البشر. وأما إذا كان الواضع هو الله تعـالى: فـلأن ذلـك - وإن كـان غير ممتنع من الله تعالى - فلأن وضع ذلك بإزاء تلك المعانى لغرض ومصلحة: إما تبرُّعًـا أو وجوبا على اختلاف المذهبين، وتلك المصلحـة هـى مصلحـة التخـاطب جزمـا؛ إذ لا يراد من وضع الألفاظ للمعانى سوى التخاطب بها، وتخاطب البشر بمثـل هـذه الألفـاظ محال؛ فلا وضع من الله تعالى لتلك الألفاظ.

والثانى: يلزم منه عدم استيعاب [٥٩/ب] الألفـاظ والمعـانى؛ وذلـك أن الألفـاظ إذا كانت متناهية، ومدلول كل واحد منها متناه، وضم المتناهى إلى المتناهى مـرات متناهيـة لا يلزم منه إلا أعـداد متناهيـة -: فـالمجموع المركَّـب مـن تلـك الأفـراد المتناهيـة متنـاه؛ فمجموع ما لا نهايـة لـه مـن المعانى غـير مدلـول عليـه بالألفـاظ المفـردة، وذلـك هـو

---

(١) فى الأصول: والأول.

(٢) فى الأصول: والثانى.

المطلوب. واعلم: أن صاحب «الحاصل» قال[(١)]: «لا يجب أن يكون [لكل][(٢)] معنى لفظ»، ولفظ «المنتخب»: «لا يجوز».

ثم قال في الدليل: المعاني غير متناهية؛ لأن من جملتها الأعداد - وهي كذلك، أي: غير متناهية - فلو كان لكل معنى لفظ: فإما أن يكون على سبيل الانفراد؛ فيلزم وجود ألفاظ غير متناهية؛ وهو محال، أو على سبيل الاشتراك؛ فيلزم أن يكون بعض الألفاظ موضوعًا لما لا نهاية له من المعاني؛ ضرورة كون الألفاظ متناهية، إلا أن ذلك محال؛ لأن الوضع يستدعي تعقل المعنى، وتعقل أمور لا نهاية لها محال.

واعلم: أن المصنف - رحمه الله - قال - في المسألة التي بَيَّنَ فيها إمكان اللفظ المشترك ووجوده -: «أما القائلون بالوجوب، فقد احتجوا بأمرين:

الأول: أن الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي، لزم الاشتراك، ثم قال بعد ذلك: الجواب عن الأول - بعد تسليم المقدمتين الباطلتين -: أن الأمور التي يقصدها المسمون بالتسمية متناهية».

فإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن كلام صاحب «الحاصل» موافق لما في «المحصول»، ولفظ «المنتخب» صريح في نصب الدليل على عدم الجواز؛ بخلاف لفظه في «المحصول»، وأما ما نقلناه عن المصنف في المسألة الآتية بعد هذا من قوله: «والجواب عن هذا [و] ذلك بعد تسليم المقدمتين الباطلتين» - فهو مناقض لما ذكره في هذه المسألة؛ وذلك لأن الدليل المذكور في هذه المسألة بناه على أنَّ الألفاظ متناهية، والمعاني غير متناهية، والحق: أن المعاني لا نهاية لها، فهذه مقدمة مبرهنة. فأما الألفاظ المركبة من الحروف المتناهية، فلا يلزم تناهيها؛ لما بيناه في مواضع أن المفردات إذا كانت متناهية، لا يلزم تناهي المركبات، وأما القدر الذي يدعيه المصنف ههنا، فهو بطلان وجود ألفاظ مفردة غير متناهية دالة على معاني غير متناهية، وخرَّج على هذا أسماء الأعداد؛ فإن الأعداد غير متناهية؛ ولكنْ أسماؤها مركَّبة يبتدي المركَّب من الخارج عشر إلى المائة، ثم يبتدي المركب إلى الألف وبعد الألف، لا مفرد. وفي كلام صاحب «المنتخب» دعوى استحالة وجود ألفاظ مفردة غير متناهية، والمنع فيه محال.

ومنع بعضهم كون المعاني غير متناهية [٦٠/أ]؛ وهو منع مكابرة؛ لما قررناه.

---

(١) ينظر: الحاصل (١/٢٨٣).

(٢) سقط في «ب».

واعلم: أنا قررنا الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه المنع الذى سنده مذهب إمام الحرمين فى مسألة الاسترسال (١)؛ فافهم ذلك.

قال المصنّف: إِذَا ثَبَتَ هَذَا الأَصْلُ، فَنَقُولُ: الْمَعَانِى عَلَى قِسْمَيْنِ: مِنْهَا مَا تَكْثُرُ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ، وَمِنْهَا مَا لاَ يَكُونُ كَذَلِكَ:

فَالأَوَّلُ: لا يَجُوزُ خُلُوُّ اللُّغَةِ عَنْ وَضْعِ اللَّفْظِ بِإِزَائِهِ؛ لأَنَّ الْحَاجَةَ لَمَّا كَانَتْ شَدِيدَةً - كَانَتِ الدَّوَاعِى إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا مُتَوَفِّرَةً، وَالصَّوَارِفُ عَنْهَا زَائِلَةً، وَمَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِى إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا، وَارْتِفَاعِ الصَّوَارِفِ - يَجِبُ الْفِعْلُ.

وَأَمَّا الأُمُورُ الَّتِى لا تَشْتَدُّ الْحَاجَةُ إِلَى التَّعْبِيرِ عَنْهَا -: فَإِنَّهُ يَجُوزُ خُلُوُّ اللُّغَةِ عَنِ الأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المعانى على قسمين: أحدهما: ما تمس الحاجة إلى التعبير عنه؛ وذلك كالمأكل، والمشرب، والملبس، والمسكن. ومنها: ما لا تمس الحاجة إليه؛ كأنواع الروائح.

أما الأول: فلا تخلو اللغات عن الألفاظ الدالّة عليه على اختلاف اللغات؛ والدليل عليه: أن الحاجة داعية إلى هذه المعانى، والتعبير عنها محتاج إليه جزمًا؛ فلا تعبير إلا

---

(١) قال إمام الحرمين فى «البرهان» (١/١٤٥): تردد المتكلمون فى انحصار الأجناس كالألوان؛ فقطع قاطعون بأنها غير متناهية فى الإمكان كآحاد كل جنس، وزعم آخرون أنها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندرى أنها منحصرة أم لا، ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذى أراه قطعا أنها منحصرة؛ فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بأجناس لا تتناهى على التفصيل، وذلك مستحيل.

قال ابن السبكى: واعتقاد أن هذا الإمام برىء من المخالفة فى واحد منها؛ بدليل تصريحه فى كتبه الكلامية بذلك، وأن واحدا من الأشاعرة لم ينقل هذا عنه، مع تتبعهم لكلامه، ومع أن تلامذته وتصانيفه ملأت الدنيا، ولم يعرف أن أحد أعزا ذلك إليه، وهذا برهان قاطع على كذب من تفرد بنقل ذلك عنه؛ فإنه لو كان صحيحا، لتوافرت الدواعى على نقله.....، ثم قال: لقد فحصت عن كلام هذا الإمام فى كتبه الكلامية، فوجدت إحاطة علم الله - تعالى - عنده بالجزئيات أمراً مفروغاً منه، وأصلاً مقرراً يكفر من خالفه فيه، وهذه مواضع من كلامه.

قال فى «الشامل» - فى القول فى إقامة الدّلائل على الحياة والعلم، بعد أن قرر إجماع الأمة على بطلان قول من يثبت علمين قدمين ما نصه: فلم يبق إلا ما صار إليه أهل الحق من إثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات. طبقات الشافعية (٥/١٩٢).

بالألفاظ؛ لما بيناه من الحكمة المقتضية لاتخاذ الألفاظ دوالَّ على المعانى دون غيرها؛ فالحاجة إلى وضع الألفاظ بإزاء تلك المعانى شديدة، ولا مانع من الوضع بالغرض؛ فيلزم تحقق الوضع؛ لأن الداعى إلى الوضع قائم سالم عن المانع؛ فيلزم الوضع؛ عملا بالداعى السالم عن المانع، وهذه الدلالة تسمى على القولين فى أن الواضع هو الله، أو العبد. فأمَّا إذا كان الواضع هو الله تعالى: فلما علم من قاعدة التفضُّل[1] والإحسان دون الوجوب. وأما إذا كان الواضع هو العبد: فظاهر.

تنبيه: اعلم: أن الحاجة داعية إلى المأكول؛ لضرورته فى اللغات كلها؛ وكذا الكلام فى المساكن والملابس.

وأما الروائح: فالحاجة إليها تكون دون الحاجة إلى غيرها؛ فلهذا لم يوضع الاسم إلا لطرفيها دون الوسائط. وأما الألوان: فالحاجة إليها آكد؛ لذلك وضعت أسامٍ لها؛ وكذلك الطعوم؛ فالقاعدة مطردة.

قال المصنّف: الْبَحْثُ الثَّانِى: فِى أَنَّهُ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ اللُّغَاتِ أَنْ تُفَادَ بِالأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ - مَعَانِيهَا:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ إِفَادَةَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمَّيَاتِهَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِهَا مَوْضُوعَةً لِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ الْمُتَوَقِّفِ عَلَى الْعِلْمِ بِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ، فَلَوِ اسْتُفِيدَ الْعِلْمُ بِتِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ - لَزِمَ الدَّوْرُ.

بَلِ الْغَرَضُ مِنْ وَضْعِ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ لِمُسَمَّيَاتِهَا تَمْكِينُ الإِنْسَانِ مِنْ تَفَهُّمِ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ تِلْكَ الْمُسَمَّيَاتِ، بِوَاسِطَةِ تَرْكِيبِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ.

فَإِنْ قُلْتَ: «مَا ذَكَرْتَهُ فِى الْمُفْرَدَاتِ قَائِمٌ بِعَيْنِهِ فِى الْمُرَكَّبَاتِ؛ لأَنَّ الْمُرَكَّبَ لا يُفِيدُ مَدْلُولَهُ إِلا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ ذَلِكَ اللَّفْظِ الْمُرَكَّبِ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ الْمَدْلُولِ، وَذَلِكَ يَسْتَدْعِى سَبْقَ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الْمَدْلُولِ، فَلَوِ اسْتُفِيدَ الْعِلْمُ بِذَلِكَ الْمَدْلُولِ مِنْ ذَلِكَ اللَّفْظِ الْمُرَكَّبِ - لَزِمَ الدَّوْرُ».

قُلْتُ: لا نُسَلِّمُ أَنَّ الأَلْفَاظَ الْمُرَكَّبَةَ لا تُفِيدُ مَدْلُولَهَا إِلا عِنْدَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لِذَلِكَ الْمَدْلُولِ.

---

(١) فى «ب»: التفضيل.

بَيَانُهُ: أَنَّا مَتَى عَلِمْنَا كَوْنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ مَوْضُوعًا لِتِلْكَ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةِ، وَعَلِمْنَا أَيْضًا كَوْنَ حَرَكَاتِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ دَالَّةً عَلَى النِّسَبِ الْمَخْصُوصَةِ لِتِلْكَ الْمَعَانِي، فَإِذَا تَوَالَتِ الأَلْفَاظُ الْمُفْرَدَةُ بِحَرَكَاتِهَا الْمَخْصُوصَةِ عَلَى السَّمْعِ -: ارْتَسَمَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي الْمُفْرَدَةُ مَعَ نِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ فِي الذِّهْنِ.

وَمَتَى حَصَلَتِ الْمُفْرَدَاتُ، مَعَ نِسَبِهَا الْمَخْصُوصَةِ فِي الذِّهْنِ، حَصَلَ الْعِلْمُ بِالْمَعَانِي الْمُرَكَّبَةِ؛ لا مَحَالَةَ.

فَظَهَرَ أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْعِلْمِ بِالْمَعَانِي الْمُرَكَّبَةِ لا تَتَوَقَّفُ عَلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُرَكَّبَةِ مَوْضُوعَةً لَهَا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المدعى أنه ليس الغرض من وضع اللغات أن تفاد بالألفاظ المفردة معانيها، بمعنى: أن الجاهل بمعانيها يستفيد منها تلك المعاني، بل يستحيل استفادة تصورات معانيها من تلك الألفاظ.

والدليل على ذلك: أن إفادة هذه الألفاظ لمعانيها يتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ موضوعة لمعانيها، والعلم بكونها موضوعة لمعانيها يتوقَّف على تصوُّر معانيها، فلو استفيد تصور معانيها من تلك الألفاظ، لتوقف [٦٠/ب] تصور معانيها [المفردة](١) على إفادة تلك الألفاظ لمعانيها، وكان قد توقف إفادة تلك الألفاظ لمعانيها على تصور معانيها، فيتوقف إفادتها لمعانيها على تصور معانيها، ويتوقف تصور معانيها على إفادتها لمعانيها؛ وذلك دور باطل، بل الغرض من وضع الألفاظ بإزاء معانيها: تمكن الإنسان من استفادة المعاني عند التركيب.

فإن قيل: «ما ذكرتم في المفرد(٢) قائم بعينه في المركَّب؛ وبيانه: هو أن استفادة المعنى المركَّب من اللفظ المركب يتوقف على العلم [بكون ذلك اللفظ المركَّب موضوعًا لذلك المعنى، والعلم بكونه موضوعاً لذلك المعنى يتوقف على العلم بذلك المعنى، فلو استفيد العلم](٣) بذلك المعنى من اللفظ المركب، لزم الدور»:

قلنا: لا نسلم أن استفادة المعنى المركب من اللفظ المركب يتوقف على العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المعنى المركب؛ وظاهر أنه لا يتوقف، وبيانه: أنه إذا

---

(١) ما بين المعقوفتين مثبت من «المحصول».

(٢) في «ب»: المفردة.

(٣) سقط في «ب».

قيل: زيد قائم، فههنا مفردات ثلاثة: أحدها: زيد، وثانيها: قائم، وثالثها: الحركة الدالة على النسبة المخصوصة، فإذا سمع - وكان الإنسان عالما بمدلول «الثلاثة المفردة» إن قسمت مدلولاتها في الذهن عند سماع تلك المفردات الثلاثة -[فقد] استلزم[١] انقسامها انقسام المعنى المركب في الذهن؛ ضرورة انقسام الحركة المخصوصة في الذهن الدالة على النسبة المخصوصة؛ وهذا واضح جدًّا.

تنبيه: اعلم؛ أنه - وإن كان قد قرر: أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفادة المعاني للجاهل بتصوراتها - لكن قد يكون الإنسان عالما بلفظ ومعناه ثم ينساهما، فقد يصير أحدهما مذكرًا بالآخر؛ فيذكر اللفظ ليتذكر[٢] معناه، وبالعكس.

قال المصنّف: الْبَحْثُ الثَّالِثُ: فِي أَنَّ الأَلْفَاظَ مَا وُضِعَتْ لِلدَّلالَةِ عَلَى الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ؛ بَلْ وُضِعَتْ لِلدَّلالَةِ عَلَى الْمَعَانِي الذِّهْنِيَّةِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَمَّا فِي الأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ: فَلأَنَّا إِذَا رَأَيْنَا جِسْمًا مِنْ بَعِيدٍ، وَظَنَنَّاهُ صَخْرَةً، سَمَّيْنَاهُ بِهَذَا الاِسْمِ، فَإِذَا دَنَوْنَا مِنْهُ، وَعَرَفْنَا أَنَّهُ حَيَوَانٌ، لَكِنَّا ظَنَنَّاهُ طَيْرًا، سَمَّيْنَاهُ بِهِ، فَإِذَا ازْدَادَ الْقُرْبُ، وَعَرَفْنَا أَنَّهُ إِنْسَانٌ، سَمَّيْنَاهُ بِهِ، فَاخْتِلافُ الأَسَامِي عِنْدَ اخْتِلافِ الصُّوَرِ الذِّهْنِيَّةِ - يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لا دَلالَةَ لَهُ إِلا عَلَيْهَا.

وَأَمَّا فِي الْمُرَكَّبَاتِ: فَلأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: قَامَ زَيْدٌ، فَهَذَا الْكَلامُ لا يُفِيدُ قِيَامَ زَيْدٍ، وَإِنَّمَا يُفِيدُ أَنَّكَ حَكَمْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ، وَأَخْبَرْتَ عَنْهُ، ثُمَّ إِنْ عَرَفْنَا أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ مُبَرَّأٌ عَنِ الْخَطَإِ، فَحِينَئِذٍ: نَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؛ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ دَالاً عَلَى مَا فِي الْخَارِجِ، فَلا، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن ظاهر [كلام] المصنّف في هذا الموضع يشعر بأن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية أصلاً؛ بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية؛ بل لفظه صريح في ذلك. وأما صاحب «الحاصل» فقد قال[٣]: «الألفاظ موضوعة [بإزاء الصور الذهنية، لا الماهيات الخارجية]»[٤] هذا صريح لفظه. وليس هذا

---

(١) في «ب»: واستلزم.

(٢) في «أ، ب»: ليذكر، والصواب ما أثبتناه.

(٣) ينظر: الحاصل (١/٢٨٤).

(٤) في «أ، ب»: بإزاء التصور الذهني، لا الصور الذهنية ولا الماهيات الخارجية. والمثبت من «الحاصل».

على إطلاقه؛ بل الصواب أن يقال: إنه إن أراد به: أنها ما وضعت للدلالة على الموجودات الخارجية ابتداء، من غير توسط الدلالة على المعانى الذهنية -: فهذا حق؛ وذلك لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجى(١) بتوسط دلالتها على المعانى الذهنية.

وإن أراد به: أن الدلالة على الموجودات الخارجية، ليست مقصودة من وضع الألفاظ -: فذلك باطل؛ وذلك لأن المخبر إذا أخبر لغيره بقوله: «جاء زيد» - فإن مقصوده الإخبار بمجىء زيد فى الخارج؛ وكذا قوله: «قام زيد».

وأما الدليل المذكور [٦١/أ] - فحاصله يعود إلى أن اختلاف المسمَّيات والأسامى لاختلاف الصور الذهنية دون الخارجية - دليل على ما ذكرنا من كونها موضوعة للمعانى الذهنية دون الخارجية؛ وفيه نظر.

وبيانه هو: أنا نمنع اختلاف اللفظ الموضوع للخارجى، وجواز إطلاق اللفظ على الذهنى - مشروط بأنه كذا فى الخارج.

وأما قوله فى المركَّبات: «قام زيد»، فهذا لا يفيد قيام زيد»: إن أراد به: أنه لا يدل على قيام زيد فى الخارج، فهو ممنوع، وفساده ظاهر، وإن أراد به: أنه لا يدل عليه ابتداء؛ بل بواسطة دلالته على المعنى الذهنى، ثم على الخارجى -: فهذا حق. والأقرب: أن مراده ما ذكرنا، ولكن عبارته مشوشة.

وأما قوله: «ثم إن عرفنا أن ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ، فحينئذ: يستدل به على الوجود الخارجى، وأما أن يكون [اللفظ] دالا على ما فى الخارج، فلا»: فليس على ظاهره؛ لأنا نستدل بذلك على الوجود الخارجى، سواء كان ذلك الحكم مبرأ عن الخطأ أم لا؛ وهذا لأن الخبر دليل على المخبر عنه فى الخارج، وكون الحكم غير مُبَرَّإٍ عن الخطأ لا يقدح فى دلالته على الوجود الخارجى.

وأما قوله: «وأما أن يكون [اللفظ] دالاًّ على ما فى الخارج، فلا» - فقد عرفت ما فيه من الخلل، ثم نقول: استقرار(٢) اللفظ على المعنى الخارجى آخر دليل على أنه يدل عليه، بل هو المقصود.

قال المصنِّف: الْبَحْثُ الرَّابِعُ: فِى أَنَّ اللَّفْظَ الْمَشْهُورَ الْمَتَدَاوَلَ بَيْنَ الخاصَّةِ وَالْعَامَّـةِ - لا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى خَفِىٍّ لاَ يَعْرِفُهُ إِلاَّ الْخَوَاصُّ؛ مِثَالُهُ: مَا يَقُولُهُ مُثْبِتُو

(١) فى «أ، ب»: الخارج، والأصوب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: استقزاء.

الأَحْوَالِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ: «أَنَّ الْحَرَكَةَ مَعْنًى يُوجِبُ لِلذَّاتِ كَوْنَهُ مُتَحَرِّكًا»:

فَنَقُولُ: الْمَعْلُومُ - عِنْدَ الْجَمْهُورِ - لَيْسَ إِلاَّ نَفْسَ كَوْنِهِ مُتَحَرِّكًا، فَأَمَّا أَنَّ مُتَحَرِّكِيَّتَهُ حَالَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِمَعْنًى، وَأَنَّهَا غَيْرُ وَاقِعَةٍ بِالْقَادِرِ؛ فَذَلِكَ - لَوْ صَحَّ الْقَوْلُ بِهِ - لَمَا عَرَفَهُ إِلاَّ الأَذْكِيَاءُ مِنَ النَّاسِ؛ بِالدَّلائِلِ الدَّقِيقَةِ. وَلَفْظَةُ «الْحَرَكَةِ» لَفْظَةٌ مُتَدَاوَلَةٌ فِيمَا بَيْنَ الْجُمْهُورِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ: امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِذَلِكَ الْمَعْنَى؛ بَلْ لاَ مُسَمَّى لِلْحَرَكَةِ - فِي وَضْعِ اللُّغَةِ - إِلا نَفْسُ كَوْنِ الجِسْمِ مُنْتَقِلاً؛ لا غَيْرُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المقصود من هذه المسألة: أن اللفظ المشهور المتداول بين الخاصَّة والعامَّة لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفى لا يعرفه إلا الخواصُّ، والغرض: الرد على مثبتى الأحوال؛ لأنهم يقولون: إذا قامت الحركة بالمحل توجب للمحل المتحركية، والمتحركية حالة معللة بمعنى: إنها غير واقعة بالقادر.

واعلم: أن الخصم ما ادعى أن هذا المعنى الخفى الدقيق مدلول عليه من هذا اللفظ المشهور حتى يرد عليه ما ذكره من الحجة؛ بل يدعى قيام الدليل على أن الحركة بالتفسير المشهور؛ إذا وقعت بالمحل: أوجبت للمحل المتحركية، وقد دل الدليل على أن المتحركية حالة معللة بمعنى: أنها غير واقعة بالقادر، وإذا ادعى الخصم ذلك، فلا يمكن الرد عليه بما ذكره المصنف، بل الشأن فى الدليل الذى يذكره الخصم، وذلك مستقصى فى «علم الكلام»، وهذا البحث [ليس][1] من قبيل الأبحاث اللفظية أو اللغوية، بل من قبيل الأبحاث المعنوية.

وتمام هذا التحقيق: أن الإنسان [قد][2] يدرك معانِيَ خفية لطيفة، ولا يجد لها لفظًا دالاًّ عليها؛ لأن ذلك المعنى مبتكر، ويحتاج إلى وضع لفظ بإزائه؛ لتفهيم الغير ذلك المعنى، سواء كان اللفظ من الألفاظ المشهورة المتداولة بين الناس أو لم يكن، فلا حجر فى [٦١/ب] الاصطلاحات، والكتب العلمية مشحونة بأمثال هذه الألفاظ؛ وذلك لا يمكن رده بالدليل.

نعم: إن ادعى الخصم أن هذا اللفظ المشهور موضوع بإزاء ذلك المعنى الخفىِّ أولا - فذلك مما يناقش فيه، وأسماء الله تعالى المقدَّسة، وأسماء صفاته من قبيل القسم الأول؛ فإن منها ألفاظًا مشهورةً بإزائها معانٍ دقيقة غامضة، لا يفهمها إلا الخواصُّ من العلماء

---

(١) سقط فى «أ».

(٢) سقط فى «أ».

العارفين بالله تعالى. وبما ذكرنا (١) يفهم معنى كلام المصنف، وما فيه من الخلل.

* * *

النَّظَرُ الْخَامِسُ: فِيمَا بِهِ يُعْرَفُ كَوْنُ اللَّفْظِ مَوْضُوعًا لِمَعْنَاهُ

قال المصنّف: لَمَّا كَانَ الْمَرْجِعُ فِي مَعْرِفَةِ شَرْعِنَا إِلَى الْقُرْآنِ وَالأَخْبَارِ، وَهُمَا وَارِدَانِ بِلُغَةِ الْعَرَبِ وَنَحْوِهِمْ وَتَصْرِيفِهِمْ -: كَانَ الْعِلْمُ بِشَرْعِنَا مَوْقُوفًا عَلَى الْعِلْمِ بِهَذِهِ الأُمُورِ، وَمَا لا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلاَّ بِهِ، وَكَانَ مَقْدُورًا لِلْمُكَلَّفِ - فَهُوَ وَاجِبٌ.

ثُمَّ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ لُغَةِ الْعَرَبِ وَنَحْوِهِمْ وَتَصْرِيفِهِمْ: إِمَّا الْعَقْلُ، وَإِمَّا النَّقْلُ، أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا:

أَمَّا الْعَقْلُ: فَلا مَجَالَ لَهُ فِي هَذه الأَشْيَاءِ؛ لِمَا بَيَّنَّا: أَنَّهَا أُمُورٌ وَضْعِيَّةٌ؛ وَالأُمُورُ الْوَضْعِيَّةُ لا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِهَا.

وَأَمَّا النَّقْلُ: فَهُوَ إِمَّا تَوَاتُرٌ، أَوْ آحَادٌ: وَالأَوَّلُ: يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَالثَّانِي: يُفِيدُ الظَّنَّ. وَأَمَّا مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ - فَهُوَ: كَمَا عَرَفْنَا بِالنَّقْلِ؛ أَنَّهُمْ جَوَّزُوا الاسْتِثْنَاءَ عَنْ صِيَغِ الْجَمْعِ، وَعَرَفْنَا بِالنَّقْلِ - أَيْضًا - أَنَّهُمْ وَضَعُوا الاسْتِثْنَاءَ لإِخْرَاجِ مَا لَوْلاهُ لَدَخَلَ تَحْتَ اللَّفْظِ؛ فَحِينَئِذٍ: نَعْلَمُ بِالْعَقْلِ بِوَاسِطَةِ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ: أَنَّ صِيغَةَ الْجَمْعِ تُفِيدُ الاسْتِغْرَاقَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعَى: أن معرفة اللغة والنحو والتصريف - فرض كفاية، وأنه يجب أن يقوم به فى كل قطر شخص من المسلمين؛ والدليل على ذلك: أن معرفة الأحكام الشرعية واجبة؛ لما بينا أن التقليد لا يذهب إلى غير النهاية، أو يدور؛ بل لابد من الانتهاء إلى عالم بحكم الله تعالى، ومعرفة أحكام الله تعالى بدون معرفة أدلتها مستحيل؛ فلابد من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم. فإذا توقف العلم بحكم الله تعالى على معرفة دليله، ومعرفة دليله توقّف(٢) على معرفة النحو واللغة والتصريف، وما يتوقف عليه(٣) الواجب المطلق، وهو مقدور للمكلف - فهو واجب - فإذن: معرفة النحو واللغة والتصريف واجبة.

---

(١) فى «أ»: ذكرناه.

(٢) فى «أ»: تتوقف.

(٣) فى «أ»: على.

واعلم: أن هذا الدليل بعينه يدل على أن معرفة أصول الفقه واجبة، وهو بعينه يدل على أن معرفة المنطق واجبة، وذلك ظاهر، وقد نبهنا عليه قبلُ. ثم الطريق إلى معرفة النحو واللغة والتصريف: إما العقل، أو النقل، أو ما يتركب من العقل والنقل؛ والحصر ظاهر.

ثم نقول: العقل لا مجال له في الأوضاع (١)؛ فلم يبق إلا النقل المحض، أو المركب منهما: أما النقل المحض: فنظائره كثيرة؛ فإن أكثر اللغات (٢) ثابت بالنقل المحض. وأما المركَّب من العقل والنقل: فنظيره قولنا: الجمع المحلى بالألف واللام للعموم؛ وذلك لأنه يصح استثناء أى فرد شئنا منه؛ بالنقل عن أئمة اللغة، والاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ.

ينتج [من تركيب] (٣) هاتين المقدمتين: أن صيغ الجمع المحلى بالألف واللام للعموم؛ فعلم بالعقل بواسطة تركيب المقدمتين أنها للعموم، وذلك هو المراد بقولنا: «المركب من العقل والنقل». فإن قيل: «هذا التقسيم فيه نظر. وبيانه: أن حاصل ذلك عائد إلى أن لمعرفة كون اللفظ موضوعاً لكذا [طريقَيْنِ](٤):

أحدهما: النقل المحض؛ كقولنا: لفظة «الدار» لكذا، ولفظة «الرجل» لكذا؛ بالنقل عن أئمة اللغة.

والطريق الثانى: التركيب من العقل والنقل، وقد صار ذلك مفسرًا بتركيب مقدمتين، وكون العقل يعرف [٦٢/أ] نتيجة التركيب المذكور؛ فينتظم من هذا الكلام: أن المراد من التركيب تعرف العقل النتيجة المذكورة بواسطة المقدمتين، وذلك لا يجعل الطريق المذكور مركبًا من العقل والنقل؛ ضرورة كون كل واحدة من المقدمتين نقلية محضة، وعدم كون معرفة العقل النتيجة اللازمة عن المقدمتين جزءًا من الدليل.

ثم نقول: قول القائل: «هذه اللفظة لكذا بالنقل» - مقدمة واحدة، والمقدمة الواحدة

---

(١) قوله: «الأمور الوضعية لا يستقل العقل بدركها».
معناه: أن جميع الشرائع وغيرها من الأمور المكتسبة لابد وأن يكون للعقل فيها مدخل؛ إذ من لا عقل له لا يحصل علما ولا ظنا مكتسبا، لكن لا يستقل العقل إلا فى ثلاثة مواطن: وجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، وما عدا هذه الثلاثة لابد من أمر زائد على العقل من الحواس أو غيرها. ينظر النفائس (١/٥٢١).

(٢) فى «أ»: اللغة.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «أ»: طريقتان.

لا ينتج جزؤها - على ما هو مبين فى علم المنطق - فلابد وأن يضاف إليها مقدمة أخرى، وهي أن يقال: هذه اللفظة لكذا من منقولات الأصمعى، وكل منقولات الأصمعى صحيح؛ ينتج: أن هذه اللفظة لكذا صحيح.

وإذا ثبت ذلك عاد هذا القسم إلى [الثانى](١)، وهو المركب من العقل والنقل؛ فلا طريق إلا واحد »:

قلنا: لا شك فى أن المقدمة الواحدة لا تنتج، وأن معرفة العقل النتيجة اللازمة عن المقدمتين ليست مقدمة أخرى مأخوذة جزمًا من الدليل.

بل نقول: المدعَى الفرق بين قولنا: لفظة الرجل لكذا، وبين قولنا: صيغ الجمع للاستغراق؛ فإن الأول منقول عنهم قولاً صريحًا، والثانى مستنبط من المنقول عنهم صريحاً، وذلك ظاهر.

تنبيه: اعلم: أن حصر الطريق إلى معرفة النحو واللغة [والتصريف] فى النقل المحض أو المركَّب من النقل والعقل على التفسير المذكور.

ثم قال: «النقل المحض إما تواتر، أو آحاد(٢)»؛ فيلزم من ذلك: كون الطريق إلى

---

(١) فى الأصول: الأول.

(٢) قال الكمال أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنبارى فى كتابه: «لمع الأدلة فى أصول النحو»:

اعلم أن النقل ينقسم إلى قسمين: تواتر وآحاد.

فأما التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنة، وكلام العرب؛ وهذا القسم دليل قطعى من أدلة النحو يفيد العلم. واختلف العلماء فى ذلك العلم؛ فذهب الأكثرون إلى أنه ضرورى، واستدلوا على ذلك بأن العلم الضرورى هو الذى بينه وبين مدلوله ارتباط معقول؛ كالعلم الحاصل من الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس؛ وهذا موجود فى خبر التواتر، فكان ضروريًّا. وذهب آخرون إلى أنه نظرى، واستدلوا على ذلك بأن بينه وبين النظر. ارتباطًا؛ لأنه يشترط فى حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب دون غيرهم؛ فلما اتفقوا علم أنه صدق.وزعمت طائفة قليلة أنه لا يفضى إلى علم ألبتة، وتمسكت بشبهة ضعيفة وهى أن العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم؛ فكذلك بنقل جماعتهم؛ وهذه شبهة ظاهرة الفساد؛ فإنه يثبت للجماعة ما لا يثبت للواحد؛ فإن الواحد لو رام حمل ثقيل لم يمكنه ذلك؛ ولو اجتمع على حمله جماعة لأمكن ذلك؛ فكذلك ههنا. وأما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شرط التواتر؛ وهو دليل مأخوذ به، واختلفوا فى إفادته: فذهب الأكثرون إلى أنه يفيد الظن، وزعم بعضهم أنه يفيد العلم؛ وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه. وزعم بعضهم أنه إن اتصلت به القرائن أفاد العلم ضرورة؛ كخبر التواتر لوجود القرائن.

ثم قال: واعلم أن أكثر العلماء ذهبوا إلى أن شرط التواتر أن يبلغ عدد النقلة إلى حد لا يجوز=

معرفة النحو واللغة والتصريف ثلاثة:

الأول: النقل المحض المتواتر.

والثاني: النقل المحض بطريق الآحاد.

والثالث: المركب من العقل والنقل على التفسير المذكور.

ويلزم أيضًا انقسام المركب إلى ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون كل واحدة من المقدمتين النقليتين منقولة بالتواتر، أو بالآحاد، أو إحداهما بالتواتر والأخرى بالآحاد؛ فاعلم ذلك.

قال المصنّف: وَاعْلَمْ أَنَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الطُّرُقِ الثَّلاثَةِ - إِشْكَالاتٍ:

أَمَّا التَّوَاتُرُ: فَإِنَّ الإِشْكَالَ عَلَيْهِ مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّا نَجِدُ النَّاسَ مُخْتَلِفِينَ فِي مَعَانِي الأَلْفَاظِ الَّتِي هِيَ أَكْثَرُ الأَلْفَاظِ دَوَرَانًا عَلَى أَلْسِنَةِ الْمُسْلِمِينَ - اخْتِلافًا لاَ يُمْكِنُ الْقَطْعُ فِيهِ بِمَا هُوَ الحَقُّ؛ كَلَفْظَةِ «اللهِ» تَعَالَى؛ فَإِنَّ بَعْضَهُمْ زَعَمَ أَنَّهَا لَيْسَتْ عَرَبِيَّةً، بَلْ سُرْيَانِيَّةٌ، وَالَّذِينَ جَعَلُوهَا عَرَبِيَّةً اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهَا مِنَ الأَسْمَاءِ الْمُشْتَقَّةِ، أَوِ الْمَوْضُوعَةِ، وَالقَائِلُونَ بِالاشْتِقَاقِ اخْتَلَفُوا اخْتِلافًا شَدِيدًا، وَكَذَا الْقَائِلُونَ بِكَوْنِهِ مَوْضُوعًا اخْتَلَفُوا - أَيْضًا - اخْتِلافًا كَبِيرًا، وَمَنْ تَأَمَّلَ أَدِلَّتَهُمْ فِي تَعْيِينِ مَدْلُولِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ - عَلِمَ أَنَّهَا مُتَعَارِضَةٌ، وَأَنَّ شَيْئًا مِنْهَا لاَ يُفِيدُ الظَّنَّ الْغَالِبَ؛ فَضْلاً عَنِ الْيَقِينِ.

وَكَذَلِكَ اخْتَلَفُوا: فِي «الإِيمَانِ وَالْكُفْرِ» وَ «الصَّلاةِ وَالزَّكَاةِ»؛ حَتَّى إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُحَقِّقِينَ فِي «عِلْمِ الاشْتِقَاقِ» - زَعَمُوا أَنَّ اشْتِقَاقَ الصَّلاةِ مِنَ «الصَّلَوَيْنِ» - وَهُمَا: عَظْمَا الْوَرِكِ - وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا الاشْتِقَاقَ غَرِيبٌ.

=على مثلهم الاتفاق على الكذب، كنقلة لغة القرآن، وما تواتر من السنة، وكلام العرب؛ فإنهم انتهوا إلى حد يستحيل على مثلهم الاتفاق على الكذب. وذهب قوم إلى أن شرطه أن يبلغوا سبعين. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا أربعين. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا اثنى عشر. وذهب آخرون إلى أن شرطه أن يبلغوا خمسة. والصحيح هو الأول، وأما تعيين تلك الأعداد فإنما اعتمدوا فيها على قصص ليس بينها وبين حصول العلم بأخبار التواتر مناسبة؛ وإنما اتفق وجودها مع هذه الأعداد، فلا يكون فيها حجة. انتهى ما ذكره ابن الأنبارى.

ينظر المزهر ١/١١٣ - ١١٤.

وَكَذَلِكَ اخْتَلَفُوا: فِى «صِيَغِ الأَوَامِرِ [٦٢/ب] وَالنَّوَاهِى» وَ «صِيغِ العُمُومِ» - مَعَ شِدَّةِ اشْتِهَارِهَا، وَشِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا - اخْتِلافًا شَدِيدًا.

وَإِذَا كَانَ الْحَالُ فِى هَذِهِ الأَلْفَاظِ - الَّتِى هِىَ أَشْهَرُ الأَلْفَاظِ، وَالْحَاجَةُ إِلَى اسْتِعْمَالِهَا مَاسَّةٌ جِدًّا - كَذَلِكَ -: فَمَا ظَنُّكَ بِسَائِرِ الأَلْفَاظِ؟!

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - ظَهَرَ: أَنَّ دَعْوَى التَّوَاتُرِ فِى اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ مُتَعَذِّرَةٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن غرض المصنف إيراد الإشكال على الطريقة الثالثة، لا على الطريقة الأولى، وهى دعوى التواتر فى الألفاظ؛ فالإشكال عليه من وجوه:

الأول: أنه لا سبيل إلى دعوى التواتر فى شىء من الألفاظ أصلا؛ فإنها باطلة؛ وذلك لأنه لو حصل التواتر فى شىء من الألفاظ بمعنى أنه ينقل نقلاً متواترًا: كون اللفظة الفلانية لكذا -: لحصل فى أشهر الألفاظ، مع قوة الحاجة إلى استعمالها.

ومن المعلوم: أن أشهر الألفاظ وأكثرها دورانًا[1] على ألسنة المُسْلِمِينَ لفظة «الله»، ولو حصل التواتر فى شىء من مدلولات الألفاظ، لحصل فى هذه اللفظة؛ لما ذكرنا من قوة شهرتها، وزيادة الحاجة إلى استعمالها، ولو حصل ذلك، لحصل العلم بمدلولها حصولاً مانعًا؛ ضرورة وجود التواتر الرافع للشك وللاحتمال، واللازم باطل؛ لاختلاف الناس فى هذه اللفظة ومدلولها.

بيان الاختلاف: أن من الناس من قال: إنها عبرية، ومنهم من قال: إنها عربية، والذين قالوا: إنها عربية - اختلفوا فى كونها من الأسماء المشتقّة، أو من الجوامد، والذين قالوا: إنها من المشتقات - اختلفوا فيما منه الاشتقاق؛ فمنهم من قال: إنها مشتقة من «وله»، ومنهم من قال: إنها مشتقة من «أله»، ومن تأمل أدلة الفريقين علم أنها متعارضة لا تفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين، ولولا الاحتراز من الإطالة، وإدخال ما ليس من علم الأصول فيه - لنقلنا أدلة الفِرَقِ.

وإذا عرفت ذلك: فقد صَحَّتِ الملازمة، وانتفى اللازم؛ ويلزم من ذلك عدم الملزوم؛ وهو المطلوب. وهكذا نقول: الكلام فى لفظ «الإيمان»، وأنه من الألفاظ المشهورة،

---

(١) فى «ب»: وجدانا.

ومساس الحاجة إلى استعمالها، كالكلام فى لفظة «الله»، واختلاف[1] الناس فى مسمى لفظة «الإيمان» - اختلاف مشهور؛ وذلك لأن من الناس من قال: «إنه عبارة عن التصديق، بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان»[2] ومنهم من قال: «إنه عبارة عن نفس التصديق»، ومنهم من يقول: «إنه عبارة عن العمل بالأركان».

واختلاف الناس فى الكفر [3] المقابل للإيمان - واضح.

وأما لفظة «الصلاة» - فقد قيل: بأنها مشتقة من «الصَّلَوَيْنِ» وهما عظما الورك، وقيل: بل من الصلاة «بمعنى» - الدعاء، وقيل: بل من المصلِّى التابع للسابق. وأما الزكاة: فقد قيل: بأنها اسم للفعل، بدليل قوله تعالى: ﴿**والذين هم للزكاة فاعلون**﴾ [المؤمنون: ٤]، وقيل: بل هو اسم للقدر[4] المخرج من المال الواجب صرفه إلى المصارف المعينة. واختلاف الأصوليين فى كون هذه الألفاظ منقولة، أو غير منقولة - اختلاف مشهور ظاهر، على ما سنبينه بعد ذلك، إن شاء الله تعالى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: لو حصل التواتر فى شىء من مدلولات الألفاظ، لحصل فى شىء من هذه الألفاظ المتقدِّم ذكرها؛ لشهرتها، وزيادة الحاجة إلى استعمالها، واللازم باطل؛ فالملزوم باطل. ولك[5] أن تجعل اللازم حصول التواتر فى كل واحد من هذه الألفاظ على التعيين، ثم تنفى اللازم بالطريق المذكور.

قال المصنف: فَإِنْ قُلْتَ: «هَبْ أَنَّهُ لاَ يُمْكِنُ دَعْوَى التَّوَاتُرِ فِى مَعَانِى هَذِهِ الأَلْفَاظِ - عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ - وَلَكِنَّا نَعْلَمُ مَعَانِيَهَا فِى الْجُمْلَةَ - فَنَعْلَمُ أَنَّهُمْ يُطْلِقُونَ لفظ «الله»

---

(١) فى الأصول: وإطلاق.

(٢) الإيمان هو فى اللغة التصديق مطلقا. وفى الشرع تصديق الرسول عليه السلام فيما علم بجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالاً فيما علم إجمالا يعنى أن الإيمان هو التصديق التفصيلى للرسول فيما علم مجىء الرسول به علما تفصيليا والتصديق الإجمالى له فيما علم مجيئه به عاما إجماليا حتى إن الرجل إذا لم يعلم الأحكام الضرورية التى جاء بها النبى عليه السلام تفصيلا يكفيه أن يعتقد بأن الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى. ثم إذا ورد عليه الأحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه حينئذ التصديق الإجمالى. ينظر نشر الطوالع صـ٣٧٣.

(٣) فى «ب»: اللغو.

(٤) فى «ب»: القيد.

(٥) فى «أ»: وذلك.

عَلَى الإِلَهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَإِنْ كُنَّا لاَ نَعْلَمُ أَنَّ مُسَمَّى هَذَا اللَّفْظِ: أَهُوَ الذَّاتُ، أَمِ الْمَعْبُودِيَّةُ، أَمِ الْقَادِرِيَّةُ؟ وَكَذَا الْقَوْلُ فِي سَائِرِ الأَلْفَاظِ»:

قُلْتُ: حَاصِلُ مَا ذَكَرْتَهُ: أَنَّا نَعْلَمُ إِطْلاَقَ لَفْظِ «الله» عَلَى الإِلَه - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - مِنْ غَيْرِ أَنْ نَعْلَمَ [أَنَّ مُسَمَّى] هَذَا الاِسْمِ: ذَاتُهُ، أَوْ كَوْنُهُ مَعْبُودًا، أَوْ كَوْنُهُ قَادِرًا عَلَى الاِخْتِرَاعِ، أَوْ كَوْنُهُ مَلْجَأً الْخَلْقِ، أَوْ كَوْنُهُ بِحَيْثُ تَتَحَيَّرُ الْعُقُولُ فِي إِدْرَاكِهِ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَعَانِي الْمَذْكُورَةِ لِهَذَا اللَّفْظِ؛ وَذَلِكَ يُفِيدُ نَفْيَ الْقَطْعِ بِمُسَمَّاهُ، وَإِذَا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ - فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ - مَعَ غَايَةِ شُهْرَتِهَا، وَنِهَايَةِ الْحَاجَةِ إِلَى مَعْرِفَتِهَا -: كَانَ الاِحْتِمَالُ فِيمَا عَدَاهَا أَظْهَرَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أورد المصنف هذا الكلام جوابًا عن إشكاله الأول وحاصله: منع الجهل بمسمى لفظ «الله»؛ بل نعلم مسماه، وهو الإله - تعالى وتقدّس - على سبيل الإجمال، وإن كنا لا نعلم تفصيله، وهو أن مدلوله: الذات المقدسة، أو صفة من صفات ذاته المقدسة؛ ككونه معبودا للخلق، أو ملجأ، أو قادرا على الاختراع، أو متحيرة فيه العقول.

ثم أجاب عن هذا الجواب؛ بأن قال: حاصل هذا الكلام عائد إلى ما ندعيه، وهو أن لفظة الجلالة - مع شهرتها، وقوة الحاجة إلى استعمالها - لا نعلم مدلولها على التعيين؛ أهو الذات، أو الصفة، فإن كان المدلول هو الصفة، فهل هو المعبودية، أو القادرية... إلى غير ذلك من المعانى المذكورة لهذا اللفظ؛ وذلك يفيد عدم القطع بمسماه على التعيين، وهو عين ما ادعيناه؛ فثبت عدم القطع فى مدلول هذه اللفظة - مع نهاية شهرتها، وشدة الحاجة إلى استعمالها - ويلزم من ذلك أن تمكّن الاحتمال فيما عداها أظهر وأقوى.

هذا هو الوجه الأول من الإشكال الوارد على دعوى التواتر فى الألفاظ.

قال المصنف: وَثَانِيهَا: أَنَّ مِنْ شَرْطِ التَّوَاتُرِ اسْتِوَاءَ الطَّرَفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ، فَهَبْ: أَنَّا عَلِمْنَا حُصُولَ شَرَائِطِ التَّوَاتُرِ فِي حُفَّاظِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ - فِي زَمَانِنَا هَذَا - فَكَيْفَ نَعْلَمُ حُصُولَهَا فِي سَائِرِ الأَزْمَانِ؟!

الشرح: **اعلم [٦٣/ب] - وفقك الله - أن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة: معنى هذا الكلام: أنه يشترط فى التواتر أن يكون الرواة بلغوا عدد التواتر أول ما حصل**

لهم العلم بما ينقلونه، ثم ينقل عن هؤلاء الناقلين البالغين عدد التواتر، وينقل عن عدد التواتر [عدد التواتر]... إلى أن يصل إلى آخر النقلة، فالطرف الأول أول النقلة، والطرف الأخير آخر النقلة، وبين الأول والأخير وسائط، وهذا هو المراد بالطرفين والواسطة، وعدد التواتر فى الطرفين والوسائط.

والدليل عليه: أنه لو اختلَّ هذا الشرط فى شىء من الطرفين والواسطة - لما أفاد الخبر اليقين جزمًا، ويلزم من ذلك اشتراط ما ذكرنا من الشرط فى التواتر، وأما عدد التواتر، فسيأتى فى «كتاب الأخبار».

وأما إذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الإشكال الثانى على دعوى التواتر فى النحو واللغة والتصريف - أن يقال: لا سبيل إلى التواتر فيها؛ والدليل عليه: أن شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة؛ بالتفسير المذكور على ما قررناه، وهذا الشرط لا نسلم حصوله فى حفاظ النحو واللغة والتصريف فى زماننا.

سلمنا ذلك؛ لكن لا نعلم حصوله فى سائر الأزمنة الماضية، وإذا جهلنا أمر التواتر، جهلنا التواتر؛ ضرورة أن الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط:

قال المصنّف: فَإِنْ قُلْتَ: «الطَّرِيقُ إِلَيْهِ أَمْرَانِ»:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الَّذِينَ شَاهَدْنَاهُمْ أَخبَرُونَا: أَنَّ الَّذِينَ أَخْبَرُوهُمْ بِهَذِهِ اللُّغَاتِ - كَانُوا مَوْصُوفِينَ بِالصِّفَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ الَّذِينَ أَخبَرُوا مَنْ أَخْبَرَهُمْ كَانُوا كَذَلِكَ... إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ النَّقْل بِزَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -.

وَثَانِيهِمَا: أَنَّ هَذِهِ الأَلْفَاظَ، لَوْ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ الْمَعَانِي، ثُمَّ وَضَعَهَا وَاضِعٌ لِهذِهِ الْمَعَانِي - لاشْتَهَرَ ذَلِكَ وَلَعُرِفَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ»:

قُلْتُ: أَمَّا الأَوَّلُ: فَغَيْرُ صَحِيحٍ؛ لأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَّا، حِينَ سَمِعَ لُغَةً مَخْصُوصَةً مِنْ إِنْسَانٍ - فَإِنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْ أَهْلِ التَّوَاتُرِ، وَأَنَّ الَّذِينَ أَسْمَعُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ مُسْمِعِيهِ سَمِعُوهَا - أَيْضًا - مِنْ أَهْلِ التَّوَاتُرِ... إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ ذَلِكَ بِزَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - بَلْ تَحْرِيرُ هَذِهِ الدَّعْوَى - عَلَى هَذَا الْوَجْهِ - مِمَّا لا يَفْهَمُهُ كَثِيرٌ مِنَ الأُدَبَاءِ؛ فَكَيْفَ يُدَّعَى أَنَّهُمْ عَلِمُوهُ بِالضَّرُورَةِ؟!

بَلِ الْغَايَةُ الْقُصْوَى فِي رَاوِي اللُّغَةِ: أَنْ يُسْنِدَهُ إِلَى كِتَابٍ مُصَحَّحٍ، أَوْ إِلَى أُسْتَاذٍ

مُتْقِنٍ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لاَ يُفِيدُ الْيَقِينَ.

وَأَمَّا الثَّانِى: فَضَعِيفٌ - أَيْضًا -: أَمَّا أَوَّلاً: فَلأَنَّ ذَلِكَ الاِشْتِهَارَ: إِنَّمَا يَجِبُ فِى الأُمُورِ الْعَظِيمَةِ؛ وَوَضْعُ اللَّفْظَةِ الْمُعَيَّنَةِ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى الْمُعَيَّنِ: لَيْسَ مِنَ الأُمُورِ الْعَظِيمَةِ الَّتِى يَجِبُ اشْتِهَارُهَا.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلأَنَّ ذَلِكَ يَنْتَقِضُ بِمَا أَنَّا نَرَى أَكْثَرَ الْعَرَبِ فِى زَمَانِنَا [٦٤/أ] هَذَا يَتَكَلَّمُونَ بِأَلْفَاظٍ مُخْتَلَّةٍ، وَإِعْرَابَاتٍ فَاسِدَةٍ، مَعَ أَنَّا لاَ نَعْلَمُ وَاضِعَ تِلْكَ الأَلْفَاظِ الْمُخْتَلَّةِ، وَلا زَمَانَ وَضْعِهَا، وَيَنْتَقِضُ - أَيْضًا - بِالأَلْفَاظِ الْعُرْفِيَّةِ؛ فَإِنَّهَا نُقِلَتْ عَنْ مَوْضُوعَاتِهَا الأَصْلِيَّةِ، مَعَ أَنَّا لاَ نَعْلَمُ الْمُغَيِّرَ، وَلا زَمَانَ التَّغْيِيرِ؛ فَكَذَا هَهُنَا.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَشْتَهِرَ ذَلِكَ، لَكِنْ لا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَمْ يَشْتَهِرْ؛ فَإِنَّهُ قَد اشْتَهَرَ؛ بَلْ بَلَغَ مَبْلَغَ التَّوَاتُرِ: أَنَّ هَذِهِ اللُّغَاتِ إِنَّمَا أُخِذَتْ عَنْ جَمْعٍ مَخْصُوصِينَ؛ كَالْخَلِيلِ، وَأَبِى عَمْرِو ابْنِ الْعَلاَءِ، وَالأَصْمَعِىِّ، وَأَبِى عَمْرٍو الشَّيْبَانِىِّ، وَأَضْرَابِهِمْ، وَلا شَكَّ أَنَّ هَؤُلاءِ مَا كَانُوا مَعْصُومِينَ، وَلاَ كَانُوا بَالِغِينَ حَدَّ التَّوَاتُرِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ، لَمْ يَحْصُلِ الْقَطْعُ وَالْيَقِينُ بِقَوْلِهِمْ.

أَقْصَى مَا فِى الْبَابِ أَنْ يُقَالَ: نَعْلَمُ - قَطْعًا - اسْتِحَالَةَ كَوْنِ هَذِهِ اللُّغَاتِ - بِأَسْرِهَا - مَنْقُولَةً عَلَى سَبِيلِ الْكَذِبِ؛ إِلاَّ أَنَّا نُسَلِّمُ ذَلِكَ، وَنَقْطَعُ بِأَنَّ فِيهَا مَا هُوَ صِدْقٌ - قَطْعًا - لَكِنَّ كُلَّ لَفْظَةٍ عَيَّنَّاهَا، فَإِنَّهُ لاَ يُمْكِنُنَا الْقَطْعُ بِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ مَا نُقِلَ صِدْقًا أَوْ كَذِبًا؛ وَحِينَئِذٍ: لا يَبْقَى الْقَطْعُ فِى لَفْظٍ مُعَيَّنٍ أَصْلاً.

هَذَا هُوَ الإِشْكَالُ عَلَى مَنِ ادَّعَى التَّوَاتُرَ فِى نَقْلِ اللُّغَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن المصنف أجاب عن الإشكال الثانى على دعوى التواتر من وجهين: أحدهما: أن الطريق إلى معرفة تواتر اللغات أمران:

أحدهما: بقول الذين شاهدناهم، وهم نقلة اللغات البالغون عدد التواتر، أخبرونا: أن الذين أخبروهم بكون هذه اللغات موضوعة لهذه المعانى - كانوا موصوفين بالشرائط المعتبرة فى التواتر، وأن الذين أخبروا من أخبرهم كانوا - أيضا - موصوفين بالصفة المعتبرة فى عدد التواتر، ولا يزال نقل اللغات على هذه الصورة، إلى أن يتصل النقل بزمان الرسول ﷺ.

الوجه الثانى فى الجواب: أنا ندعى أن هذه الألفاظ كانت موضوعة فى زمن رسول الله ﷺ لهذه المعانى، واستمر ذلك إلى زماننا؛ لأنها لو لم تكن موضوعة لهذه المعانى فى شىء من تلك الأزمنة، ثم يضعها واضع لهذه المعانى -: لاشتهر ذلك؛ لأن ذلك أمر غريب، والدواعى تتوافر على نقل الأشياء الغريبة، ولو اشتهر ذلك، لعرف؛ واللازم باطل؛ فإنا نعلم قطعا أن ذلك غير معلوم؛ فينتفى الملزوم؛ ويلزم من ذلك: العلم بأنها لم تكن موضوعة فى زمن الرسول إلا لهذه المعانى، وأن ذلك استمر إلى هذا الزمان.

هذا هو الجواب الثانى عن الإشكال الثانى المورد على دعوى التواتر فى اللغات.
واعلم: أن المصنف - رحمه الله - زيف كل واحد من الجوابين:

أما الجواب الأول: فهو أنا نقول: دعوى وجوب التواتر فى اللغات على الوجه الذى حررتموه دعوى باطلة قطعا؛ وذلك لأن كل واحد منا عند سماعه لفظة مخصوصة، وأنها موضوعة [٦٤/ب] للمعنى الفلانى - لم يسمع من مُسْمِعِهِ: أنه سمعه من عدد التواتر، وأن مسمعى مسمعيه ذكروا - أيضا - أنهم سمعوه من أهل التواتر، وهكذا إلى أن يتصل نقل تلك الألفاظ على التحرير المذكور بزمن الرسول ﷺ، ثم زاد على هذا، وقال: بل تحرير هذه الدعوى، وتلخيصها على الوجه الذى حررناه، ولخصناه - مما لا يفهمه كثير من الأدباء؛ فكيف يدعى المدعى من جهة الأدباء: أنهم نقلوا اللغات على هذا [1] الوجه، وهذه الزيادة من باب المبالغة، وليس إليها حاجة ولا ضرورة فى الدليل المذكور.

ثم قال: بل الغاية القصوى فى راوى اللغة: أن يسندوا روايتها إلى أستاذ متقن إلى زمن اللغة، أو إلى كتاب صحيح، ومن المعلوم - قطعًا - أن كل واحد من الطرفين لا يفيد اليقين.

وأما الثانى: فضعيف؛ يريد المصنف بـ «الثانى» الطريق الثانى لمعرفة نقل اللغات؛ فهو أيضاً ضعيف؛ وذلك لأن وضع اللفظ المعين بإزاء المعنى المعين ليس من الأمور العظيمة التى تتوفر الداوعى على نقلها؛ فنمنع[2] الملازمة، ونقول: لا نسلم أنه لو وضعها واضع لغير ذلك المعنى، لاشتهر، ولعرف؛ وإنما يكون كذلك أن لو توفرت الدواعى على نقلها، وإنما تتوفر الدواعى على نقلها أن لو كان ذلك الوضع والتغيير [3] من الأمور

(١) فى «ب»: ذلك.

(٢) فى «ب»: فتمتنع.

(٣) فى «أ، ب»: التفسير، والصواب ما أثبتناه.

العظيمة؛ وهذا لأن الدواعى إنما تتوفر على نقل الأمور العظيمة، أو الغريبة، فأما نقل الأمور التى ليست بعظيمة، ولا غريبة - فلا تتوافر الدواعى على نقلها، ووضع لفظ معين بإزاء معنى معين، وتغييره عما كان [عليه] أولاً من الوضع -: ليس بعظيم، ولا غريب؛ وذلك معلوم قطعاً، فلا يجب اشتهار ذلك.

قال المصنف: «وأما ثانيا» فاعلم: أن هذا الثانى يعود إلى توقيف الطريق لنقل اللغات. وتحريره أن يقال: الطريق الثانى ضعيف؛ لوجهين:

أحدهما: ما سبق من منع اشتهارها لو غيرت اللفظة عن موضوعها؛ كما سبق.

وثانيهما: الذى ذكره الآن، وحاصله النقض؛ وتوجيه ذلك: أن نقول: لو وجب فى تغيير الألفاظ ونقلها العلم بناقلها، وزمن نقلها - لوجب أن نعلم نحن واضع الإعرابات الفاسدة المسموعة فى زماننا، وزمن تغييرها إلى ما غير وبدل؛ بعين ما ذكرتم من توافر الدواعى على نقلها، واللازم باطل قطعاً؛ فإنا لا نعلم الْمُغَيِّرَةَ، ولا زمن التغيير.

ثم قال: وينتقض - أيضا - بالألفاظ العرفية؛ وتوجيهه: أن نقول: لو وجب فى نقل الألفاظ عن موضوعاتها إلى غيرها أن يعلم نا قلها، وزمن نقلها - لوجب ذلك فى الألفاظ العرفية؛ بعين ما ذكرتم، واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

وبيان بطلان اللازم: ظاهر؛ فإنا لا نعلم ناقل لفظة «الدابة» وأمثالها عن موضوعاتها إلى غيرها، ولا زمن نقلها جزمًا [٦٥/أ]، ويلزم من ذلك بطلان ما ذكرتم.

أما قوله: وكذا ههنا فالمراد به: أنه إذا جاز فى الألفاظ العرفية تغييرها عن موضوعاتها الأصلية إلى غير موضوعاتها الأصلية، ولا نعلم ناقلها ولا زمن نقلها -: فكذا ما نحن فيه [١] نتكلم من الألفاظ اللغوية غير العرفية، أى: إذا ثبت ما ذكرنا من الجهل بالناقل، وزمن النقل فى العرفية -: تطرق الاحتمال المذكور إلى ما ذكرنا من الألفاظ اللغوية؛ وليس ذلك من باب القياس.

قوله: «سلمنا أنه يجب أن يشتهر ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه لم يشتهر؛ فإنه قد اشتهر، بل بلغ مبلغ التواتر: أن هذه اللغات إنما أخذت عن جمع مخصوص؛ كأبى عمرو بن العلاء [٢]، والخليل [٣]، والأصمعى [٤]، وأبى عمرو الشيبانى [٥]، وأقرانهم، ولا شك

---

(١) فى «أ»: ما نحن فيها.

(٢) أبو عمرو بن العلاء بن عمار المازنى النحوى البصرى، أمير القراء السبعة، وأحد الأئمة عن=

أن هؤلاء ما كانوا معصومين، ولا كانوا بالغين حد التواتر؛ وإذا كان كذلك، لم يحصل القطع واليقين بقولهم. أقصى ما فى الباب أن يقال: نعلم قطعًا أن هذه اللغات بأسرها غير منقولة على سبيل الكذب، إلا أنا نسلم ذلك، ونقطع بأن فيها ما هو صدق قطعًا؛ ولكن كل لفظة عيَّناها؛ فإنه لا يمكننا القطع بأنها من قبيل ما نقل صدقا أو كذبا؛ وحينئذ: لا يبقى القطع فى لفظ معين أصلاً.

وهذا هو الإشكال على من[1] ادعى التواتر فى نقل اللغات».

اعلم - وفقك الله - أن المصنف - رحمه الله - وذكر طريقتين لتقرير دعوى التواتر فى اللغات:

=أنس وأبى رجاء وابن سيرين وجماعة. وعنه حماد بن زيد وشعبة وطائفة، وثقه ابن معين وغيره. وقال أبو عمرو الشيبانى: ما رأينا مثله. وقال ابن مجاهد: كان مقدما فى عصره عالماً بالقراءة، قدوة فى العلم متمسكا بالأثر، حسن الاختيار. قال الأصمعى: مات سنة أربع وخمسين ومائة. ينظر الخلاصة (٢٣٣/٣ - ٢٣٤)، تهذيب الكمال ١٦٣٠، سير الأعلام ٤٠٧/٦.

(٣) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى، الأزدى، اليحمدى، أبو عبد الرحمن ولد سنة ١٠٠هـ فى البصرة. من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، وهو أستاذ سيبويه النحوى، عاش فقيرًا صابرًا. قال النضر بن شميل: ما رأى الراءون مثل الخليل، ولا رأى الخليل مثل نفسه. فكر فى ابتكار طريقة فى الحساب تسهله على العامة؛ فدخل المسجد وهو يعمل فكره؛ فصدمته سارية وهو غافل فكانت سبب موته سنة ١٧٠هـ بالبصرة. من كتبه «العين»، و«معانى الحروف»، «والعروض»، «والنغم». ينظر: وفيات الأعيان ١٧٢/١، إنباه الرواة ٣٤١/١، نزهة الجليس ٨٠/١، الأعلام ٣١٤/٢.

(٤) عبد الملك بن قريب بن على بن أصمع الباهلى، أبو سعيد الأصمعى: راوية العرب وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان. ولد ١٢٢هـ كان الرشيد يسميه شيطان الشعر، قال الأخفش: ما رأينا أحدًا أعلم بالشعر من الأصمعى وتصانيفه كثيرة منها: الإبل مطبوع، الأضداد مخطوط، خلق الإنسان مطبوع، وغيرها، توفى سنة ٢١٦هـ. ينظر: السيرافى ٥٨، جمهرة الأنساب ٢٣٤، ابن خلكان ١: ٢٨٨، تاريخ بغداد ٤١٠/١٠، نزهة الألباء ١٥٠، الأعلام ١٦٢/٤.

(٥) إسحاق بن مرار الشيبانى بالولاء أبو عمرو: لغوى أديب، من رمادة الكوفة، سكن بغداد، ومات بها سنة ٢٠٦هـ، أصله من الموالى، جاور بنى شيبان وأدب بعض أولادهم فنسب إليهم. وجمع أشعار نيف وثمانين قبيلة من العرب ودونها، وأخذ عنه جماعة كبار منهم: أحمد بن حنبل؛ كان يلزم مجالسه ويكتب أماليه، ومن تصانيفه «كتاب الخيل»، «والنوادر» المعروف بـ«كتاب الجيم». ينظر الأعلام: ٢٩٦/١، وفيات الأعيان ٦٥/١.

(١) فى «أ، ب»: عن من. والأصوب ما أثبتناه.

الأول: قد سبق بيانه، وهو أن يقال: إن عدد التواتر نقلوا إلينا كون اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلانى، وهم يقولون: إن عدد مسمعينا بلغ عدد التواتر، وكذا الكلام فى مسمعى مسمعيهم... إلى أن يتصل بزمن الرسول ﷺ.

الطريقة الثانية: أن يقال: هذه الألفاظ الموضوعة لمعانيها فى زمننا هذا كانت موضوعة لهذه المعانى بعينها فى زمن الرسول ﷺ؛ إذ لو لم يكن كذلك، كانت منقولة إلى هذه المعانى عن غيرها، ولو كان كذلك، لتوفرت الدواعى على نقل ناقليها، وزمن نقلها، ولو نقل ذلك، لعلمناه؛ واللازم باطل.

اعلم: أن هذا الدليل قياس استثنائي على اصطلاح المنطقيين؛ أما على اصطلاح الخلافيين، فيسمى بالتلازم، والاسم مختلف، والمعنى واحد؛ على ما بيناه فى «كتاب القواعد»، ولابد فيه من إثبات التلازم، ثم يدعى انتفاء التلازم، أو وقوع الملزوم، وههنا ادعى المصنِّف الملازمة بين كونها منقولة عن غيرها إلى هذه المعانى، وبين الاشتهار؛ حيث قال: لو لم تكن موضوعة لهذه المعانى، ثم وضعها واضع لهذه المعانى - لاشتهر، ولم يصرح بنفى اللازم اعتمادًا على الفهم لوضوحه. ثم بعد ذلك اعترض على الطريقة الأولى بما ذكره فى المتن وشرحناه، واعترض على الطريقة الثانية بمنع الملازمة أولا، واستروح إلى النقوض المذكورة، ثم سلم الملازمة، ومنع انتفاء اللازم؛ فقال: لا نسلم أنه لم يشتهر نقل اللغات عن موضوعاتها إلى غيرها؛ بل اشتهر نقلها عن موضوعاتها إلى غيرها، وزاد على ذلك فقال: بل بلغ مبلغ التواتر أن هذه اللغات إنما أخذت عن جمع مخصوص؛ كالخليل، والأصمعى، وأبى عمرو بن العلاء، وأقرانهم، ولم يبلغوا هؤلاء عدد التواتر؛ فلا يحصل اليقين بقولهم:

واعلم: أن هذا الكلام فيه نظر؛ وبيانه: أن كون اللغة مأخوذة عمن لم يبلغ عدد التواتر - لا يصلح أن يكون سندًا لمنعه عدم شهرة نقل اللغات عن موضوعاتها الأصلية إلى غيرها؛ لأن عدم عصمتهم لا يستلزم وقوع النقل والتغيير، بل يثبت به احتماله؛ وذلك لا يقدح فى دعوى انتفاء اللازم.

وأما قوله: «بل بلغ مبلغ التواتر أن هذه اللغاتِ أخذت عن جمع مخصوص... إلى آخره» - فهو ممنوع، ودعوى تواتر ذلك يفسر تقريرها بل يتعين. نعم: يصلح هذا الكلام أن يورد ابتداء على من يدعى القطع واليقين فى نقل اللغات، ووجهه ظاهر، ولا يصلح أن يجعل سندًا للمنع فى دعوى انتفاء اللازم.

وأما قوله: «أقصى ما فى الباب أن يقال: [نحن لا ندعى][١] أنَّ هذه اللغات بأسرها باقية على موضوعاتها الأصلية، بل ندعى العلم القطعى[٢] بأن فيها ما هو صحيح قطعًا، وهو باق على موضوعه الأصلى، وأن التغيير والنقل لم يتطرقْ إلى كل فرد من الألفاظ»؛ وهذه الدعوى - على هذا الوجه - واضحة بينة؛ وعلى هذا: لا يرد ما ذكرتم من الإشكال[٣]. ثم قال المصنف: نحن نسلم ذلك؛ ولكن يرد إشكال آخر؛ وذلك لأن هذه الدعوى على هذا الوجه تستلزم قطعًا تجويز تطرق النقل إلى شىء من اللغات، وحينئذ نقول: «ما من لفظة معينة إلا وتحتمل أن تكون منقولة عن موضوعها لغير موضوعها قطعاً؛ فلا[٤] يبقى القطع فى لفظ معين أصلاً». هذا، هو الإشكال على دعوى التواتر.

لا يقال: «من شروط التواتر أن يكون الإخبار عن أمر محسوس، فلا يضر اختلاف العلماء فى لفظ الإيمان والكفر والصلاة وغير ذلك؛ لأن تعلق الإرادات بالمعانى ليس محسوسا؛ فإنما حظ التواتر بسماع اللفظة، وأما ما هو المراد بها، فلا؛ وكذلك اختلافهم فى الاشتقاقات؛ لأن الاشتقاق ليس محسوسًا؛ فإن حظ السمع أن يسمع «ضَرَبَ» بحروفه المعينة، [ويسمع فرعًا من فروعه المعينة][٥]، وأما أن أحدهما مأخوذ من الآخر، فلا، بل ذلك راجع إلى السمع»: لأنا نقول: السؤال الذى أورده الإمام على دعوى التواتر فى اللغات - لا يندفع بهذا.

وبيانه: أن نقول: المدعى أنه لا سبيل إلى تقرير دعوى التواتر فى وضع الألفاظ بإزاء معانيها؛ فإنا نمنع وجود شرائطه فى نقل شىء من الألفاظ، ودعوى وضعه بإزاء معنى معين.

وتحرير هذه [٦٥/ب] الدعوى لمدعيها: أن يقول عدد التواتر: إنا سمعنا من فلان أنه قال: إن اللفظة الفلانية موضوعة للمعنى الفلانى، ومن المعلوم أن شرط التواتر - وهو الإخبار عن أمر محسوس - موجود ههنا، وهو إخبارهم عن سماعهم من الأصمعى مثلا كون اللفظة الفلانية موضوعة لكذا. وإذا تحرر ذلك؛ تبين عدم ورود السؤال على كلام الإمام؛ فإنه ما منع التواتر فى المراد بلفظ الإيمان، والصلاة، والصوم، والزكاة، وغيرها؛

---

(١) فى «أ»: نحن نعلم قطعًا.

(٢) فى «أ»: اللفظى.

(٣) فى «ب»: الإشكالات.

(٤) فى «ب»: ولا.

(٥) سقط فى «أ».

حتى يكون (١) جواب ذلك عدم دعوى منع التواتر فى المراد، ولا يدعى ذلك أحد؛ لفقدان شرطه؛ بل منع العلم بوضع اللفظ بإزاء المعنى بطريق السماع من أئمة اللغة تواترًا، وسنده منع التواتر.

وأما قوله: «حظ السمع أن يسمع [«ضَرَبَ» بحروفه](٢) المعينة، [ويسمع فرعًا من فروعه المعينة]، وأما أن أحدهما مأخوذ من الآخر فلا»(٣).

قلنا: لا نسلم؛ بل قد يصرح اللغوى بذلك؛ ويقول: لفظة كذا مشتقة من كذا.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: أَمَّا الآحَادُ: فَالإِشْكَالُ عَلَيْهَا مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الآحَادِ لاَ تُفِيدُ إِلاَّ الظَّنَّ، وَمَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ وَالأَخْبَارِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ اللُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، وَالْمَبْنِىُّ عَلَى الْمَظْنُونِ مَظْنُونٌ؛ فَوَجَبَ أَلاَّ يَحْصُلَ الْقَطْعُ بِشَىْءٍ مِنْ مَدْلُولاتِ الْقُرْآنِ وَالأَخْبَارِ؛ وَذَلِكَ خِلافُ الإِجْمَاعِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الآحَادِ لاَ تُفِيدُ الظَّنَّ، إِلاَّ إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْقَدْحِ وَهَؤُلاءِ الرُّوَاةُ مُجَرَّحُونَ:

بَيَانُهُ: أَنَّ أَجَلَّ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِى النَّحْوِ وَاللُّغَةِ: «كِتَابُ سِيبَوَيْهِ»، وَ«كِتَابُ الْعَيْنِ».

أَمَّا «كِتَابُ سِيبَوَيْهِ»: فَقَدْحُ الْكُوفِيِّينَ فِيهِ، وَفِى صَاحِبِهِ - أَظْهَرُ مِنَ الشَّمْسِ، وَأَيْضًا: فَالْمُبَرِّدُ كَانَ مِنْ أَجَلِّ الْبَصْرِيِّينَ، وَهُوَ قَدْ أَوْرَدَ كِتَابًا فِى الْقَدْحِ فِيهِ.

وَأَمَّا «كِتَابُ الْعَيْنِ»: فَقَدْ أَطْبَقَ الْجُمْهُورُ - مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ - عَلَى الْقَدْحِ فِيهِ.

وَأَيْضًا: فَإِنَّ ابْنَ جِنِّىْ أَوْرَدَ بَابًا فِى كِتَابِ «الْخَصَائِصِ» فِى قَدْحِ أَكَابِرِ الأُدَبَاءِ بَعْضِهِمْ فِى بَعْضٍ، وَتَكْذِيبِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَطَوَّلَ فِى ذَلِكَ، وَأَفْرَدَ بَابًا آخَرَ فِى أَنَّ لُغَةَ أَهْلِ الْوَبَرِ أَصَحُّ مِنْ لُغَةِ أَهْلِ الْمَدَرِ، وَغَرَضُهُ مِنْ ذَلِكَ - الْقَدْحُ فِى الْكُوفِيِّينَ، وَأَفْرَدَ بَابًا آخَرَ فِى كَلِمَاتٍ مِنَ الْغَرِيبِ لا يُعْلَمُ أَحَدٌ أَتَى بِهَا إِلاَّ ابْنُ أَحْمَرَ الْبَاهِلِىُّ.

وَرُوِىَ عَنْ رُؤْبَةَ وَأَبِيهِ؛ أَنَّهُمَا كَانَا يَرْتَجِلانَ أَلْفَاظًا لَمْ يَسْمَعَاهَا، وَلَمْ يُسْبَقَا إِلَيْهَا؛ وَعَلَى نَحْوِ هَذَا قَالَ الْمَازِنِىُّ: مَا قِيسَ عَلَى كَلامِ الْعَرَبِ، فَهُوَ مِنْ كَلامِهِمْ.

(١) فى الأصول: يمكن. ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) فى «أ»: ضربًا بحروفه.

(٣) فى «أ»: أولا.

وَأَيْضًا: فَالأَصْمَعِيُّ كَانَ مَنْسُوبًا إِلَى الْخلاعَةِ، وَمَشْهُورًا بِأَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ فِي اللُّغَةِ مَا لَمْ يَكُنْ مِنْهَا.

وَالْعَجَبُ مِنَ الأُصُولِيِّينَ؛ أَنَّهُمْ أَقَامُوا الدَّلالَةَ عَلَى أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي الشَّرْعِ، وَلَمْ يُقِيمُوا الدَّلالَةَ عَلَى ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ؛ وَكَانَ هَذَا أَوْلَى؛ لأَنَّ إِثْبَاتَ اللُّغَةِ كَالأَصْلِ لِلتَّمَسُّكِ بِخَبَرِ الوَاحِدِ، وَبِتَقْدِيرِ أَنْ يُقِيمُوا الدَّلالَةَ عَلَى ذَلِكَ - فَكَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَيْهِمْ: أَنْ يَبْحَثُوا عَنْ أَحْوَالِ رُوَاةِ اللُّغَاتِ وَالنَّحْوِ، وَأَنْ يَتَفَحَّصُوا عَنْ أَسْبَابِ جَرْحِهِمْ وَتَعْدِيلِهِمْ؛ كَمَا فَعَلُوا ذَلِكَ فِي رُوَاةِ الأَخْبَارِ [٦٦/أ]؛ لَكِنَّهُمْ تَرَكُوا ذَلِكَ بِالْكُلِّيَّةِ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ؛ فَإِنَّ اللُّغَةَ وَالنَّحْوَ يَجْرِيَانِ مَجْرَى الأَصْلِ لِلاسْتِدْلالِ بِالنُّصُوصِ.

وثَالِثُهَا: أَنَّ رِوَايَةَ الرَّاوِي إِنَّما تُقْبَلُ إِذَا سَلِمَتْ عَنِ الْمُعَارِضِ؛ وَهَهُنَا رِوَايَاتٌ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ هَذِهِ اللُّغَةَ تَتَطَرَّقُ إِلَيْهَا الزِّيَادَةُ، وَالنُّقْصَانُ:

أَمَّا الزِّيَادَةُ: فَلِمَا نَقَلْنَا عَنْ رُؤْبَةَ وَأَبِيهِ مِنَ الزِّيَادَاتِ، وَكَذَلِكَ عَنِ الأَصْمَعِيِّ وَالْمَازِنِيِّ.

وَأَمَّا النُّقْصَانُ: فَلِمَا رَوَى ابْنُ جِنِّيْ بِإِسْنَادِهِ، عَنِ ابْنِ سِيرِينَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ الشِّعْرُ عِلْمَ قَوْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عِلْمٌ أَصَحُّ مِنْهُ، فَجَاءَ الإِسْلامُ، فَتَشَاغَلَتْ عَنْهُ الْعَرَبُ بِالجِهَادِ وَغَزْوِ فَارِسَ وَالرُّومِ، وَغَفَلَتْ عَنِ الشِّعْرِ وَرِوَايَتِهِ، فَلَمَّا كَثُرَ الإِسْلامُ، وَجَاءَتِ الْفُتُوحُ، وَاطْمَأَنَّتِ الْعَرَبُ فِي الأَمْصَارِ - رَاجَعُوا رِوَايَةَ الشِّعْرِ، فَلَمْ يَئُولُوا فِيهِ إِلَى دِيوَانٍ مُدَوَّنٍ، وَلا كِتَابٍ مَكْتُوبٍ، وَقَدْ هَلَكَ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ هَلَكَ؛ فَحَفِظُوا أَقَلَّ ذَلِكَ، وَذَهَبَ عَنْهُمْ أَكْثَرُهُ».

وَرَوَى ابْنُ جِنِّيْ - أَيْضًا - بِإِسْنَادِهِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي عَمْرِو بْنِ الْعَلاءِ؛ أَنَّهُ قَالَ: «مَا انْتَهَى إِلَيْكُمْ مِمَّا قَالَتِ الْعَرَبُ إِلا أَقَلُّهُ؛ وَلَوْ جَاءَكُمْ وَافِرًا، لَجَاءَكُمْ عِلْمٌ وَشِعْرٌ كَثِيرٌ».

قَالَ ابْنُ جِنِّيْ: فَهَذَا مَا نَرَاهُ، وَقَدْ رُوِيَ فِي مَعْنَاهُ كَثِيرٌ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَنَقُّلِ الأَحْوَالِ بِهَذِهِ اللُّغَةِ، وَاعْتِرَاضِ الأَحْدَاثِ عَلَيْهَا، وَكَثْرَةِ تَغَيُّرِهَا.

وَأَيْضًا: فَالصَّحَابَةُ - مَعَ شِدَّةِ عِنَايَتِهِمْ بِأَمْرِ الدِّينِ، وَاجْتِهَادِهِمْ فِي ضَبْطِ أَحْوَالِهِ - عَجَزُوا عَنْ ضَبْطِ الأُمُورِ الَّتِي شَاهَدُوهَا فِي كُلِّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ، وَهُوَ: كَوْنُ الإِقَامَةِ فُرَادَى أَوْ مُثَنَّاةً، وَالْجَهْرُ بِالقِرَاءَةِ، وَرَفْعُ الْيَدَيْنِ؛ فَإِذَا كَانَ الأَمْرُ فِي هَذِهِ الأَشْيَاءِ الظَّاهِرَةِ

كَذَلِكَ - فَمَا ظَنُّكَ باللُّغَاتِ، وَكَيْفِيَّةِ الإعْرَابَاتِ، مَعَ قِلَّةِ وَقْعِهَا فِي الْقُلُوبِ، وَمَعَ مَا أَنَّـهُ لَمْ يَشْتَغِلْ بِتَحْصِيلِهَا وَتَدْوِينِهَا مُحَصِّلٌ إِلا بَعْدَ انْقِرَاضِ عَصْرِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ؟!

وَأَمَّا مَا يَتَرَكَّبُ مِـنَ الْعَقْـلِ وَالنَّقْـلِ - فَـالاعْتِرَاضُ عَلَيْـهِ: أَنَّ الاسْـتِدْلاَلَ بِـالْمُقَدِّمَتَيْنِ النَّقْلِيَّتَيْنِ عَلَى النَّتِيجَةِ - لا يَصِحُّ إِلاَّ إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُنَاقَضَةَ غَيْرُ جَائِزَةٍ عَلَى الْوَاضِعِ؛ وَهَـذَا إِنَّما يَثْبُتُ: إِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْوَاضِعَ هُوَ اللهُ تَعَالَى؛ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مَعْلُومٍ.

فَإِنْ قُلْتَ: «النَّاسُ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَـى صِحَّـةِ هَـذَا الطَّرِيـقِ؛ لأَنَّهُـمْ لاَ يُثْبِتُـونَ شَـيْئًا مِـنْ مَبَاحِثِ عِلْمِ النَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ، إِلاَّ بِهَذَا الطَّرِيقِ؛ والإِجْمَاعُ حُجَّةٌ»:

قُلْتُ: إِثْبَاتُ الإِجْمَاعِ مِنْ فُرُوعِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ؛ لأَنَّ إِثْبَاتَ الإِجْمَاعِ سَمْعِيٌّ، فَلاَبُدَّ فِيهِ مِنْ إِثْبَـاتِ الدَّلاَئِـلِ السَّـمْعِيَّةِ، وَالدَّلِيـلُ السَّـمْعِيُّ لاَ يَصِـحُّ إِلا بَعْـدَ ثُبُـوتِ اللُّغَـةِ وَالنَّحْـوِ وَالتَّصْرِيفِ؛ فَالإِجْمَاعُ فَرْعُ هَذَا الأَصْلِ؛ فَلَوْ أَثْبَتْنَا هَذَا الأَصْـلَ بِالإِجْمَـاعِ، لَـزِمَ الـدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. فَهَذَا تَمَامُ الإِشْكَالِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أن تحرير هذا الكلام: أن يقال ابتداء: إنه إمَّا أن يدعى التواتر فى كل مسألة من مسائل النحو واللغـة والتصريـف، أو يدعـى الآحـاد فـى كـل مسـألة مسـألة منهـا، أو يدعـى التواتـر فـى البعـض والآحــاد فــى [٦٦/ب] البعــض، والإشكال وارد على الأقسام الثلاثة: أما على القسم الأول: فقد مضى وقررناه مفصلا. وأما على القسم الثانى - وهو أن تكـون كـل مسـألة مسـألة منهـا منقولـة بالآحـاد -: فـ[الإشكال واردٌ] لوجوه:

الأول: أن رواية الآحاد (١) لا تفيد إلا الظن؛ على ما سيأتى فى «كتاب الأخبار».

فنقول: معرفة أحكام الله فى الوقائع النازلـة بـالمكلَّفين موقوفـة علـى معرفـة أدلَّتهـا، وأدلتها راجعة إلى الكتاب والسنة والإجمـاع والقيـاس، [والإجمـاع والقيـاس] (٢) يثبـت كونهما (٣) حجة بالكتاب والسنة؛ فإذن: معرفة أحكام الله تعالى موقوفـة علـى معرفـة الكتاب والسنة، ومعرفة الكتاب والسنة موقوفـة علـى معرفـة النحـو واللغـة والتصريـف

---

(١) فى «أ، ب»: الأخبار، والمثبت من المحصول.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: كونها.

[جزما، ومعرفة النحو واللغة والتصريف] [1] إنما تثبت بأخبار الآحاد؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير، وهو أن تكون كل مسألة منها منقولة بالآحاد، وهي لا تفيد إلا الظن، والموقوف على المظنون مظنون؛ فيلزم أن تكون أحكام الله تعالى بأسرها مظنونة؛ وذلك باطل بالإجماع.

الوجه الثاني - من الإشكال على هذا القسم -: أن رواية الآحاد لا تفيد الظن إلا إذا سلمت عن القدح، وسلم الرواة عن الجرح، وهذه القاعدة مقرَّرة في «باب الأخبار». ثم نقول: هؤلاء الرواة مجرحون؛ والدليل عليه أمور:

الأول: أن أصل الكتب المصنَّفة في النحو واللغة: «كتاب سيبويه» [2]، وكتاب «العين» [3] وأما كتاب سيبويه: فقدح [4] الكوفيين فيه ظاهر لا يحتاج إلى تكلُّف وبيان،

---

(١) سقط في «ب».

(٢) ولم يزل أهل العربية يفضلونه حتى قال المبرد: لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثله، ويقال: إن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها، وكتاب سيبويه لا يحتاج إلى غيره، وجميع حكاياته عن الخليل حيثما قال: سألته، أو أطلق اللفظ أراد الخليل؛ لأنه أستاذه، وهو كثير الأبواب جدًّا وعليه شروح وتعليقات، وردود نشأت من اعتناء الأئمة واشتغالهم به. فشرحه أبو سعيد حسن ابن عبد الله المعروف بالسيرافي المتوفى سنة ٣٦٨ ثمان وستين وثلثمائة شرحًا أعجب المعاصرين له، حتى حسده أبو علي حسن بن أحمد الفارسي؛ لظهور مزاياه على تعليقته التي علقها عليه. وشرح أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد النحوي شواهده أيضًا. وشرحه أحمد بن أبان اللغوي الأندلسي المتوفى سنة ٣٨٢، وشرح نكته إبراهيم بن سفيان الزيادي المتوفى سنة ٢٤٩ (تسع وأربعين ومائتين)، وشرحه علي بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر المتوفى سنة ٣١٥ خمس عشرة وثلثمائة. وأبو الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤ أربع وثمانين وثلاثمائة. وابن السراج (أبو بكر) محمد بن السري (البغدادي) النحوي المتوفى سنة ٣١٦ ست عشرة وثلاثمائة. ينظر كشف الظنون (١٤٢٧).

(٣) وهو في اللغة،واختلفت الناس في مؤلفه فقيل: للخليل بن أحمد النحوي المتوفى سنة ١٧٥ (خمس وسبعين ومائة). قال السيوطي في «المزهر» وهو أول من صنف فيه (في جمع اللغة)، وهذا الكتاب أول التآليف، ويفهم من كلام السيرافي في طبقاته أنه لم يكمله، بل أكثر الناس أنكروا كونه من تصنيفه، قال بعضهم: وإنما هو لليث بن نصر بن سيار الخراساني، وقيل عمل الخليل قطعة من أوله إلى آخر حرف العين، وكمله الليث؛ ولهذا لا يشبه أوله آخره. وعن ابن المعتز: كان الخليل منقطعًا إلى الليث فلما صنفه وقع عنده موقعًا عظيمًا فأقبل على حفظه وحفظ منه النصف، ثم اتفق أنه احترق ولم يكن عنده نسخة أخرى، والخليل قد مات فأملى النصف من حفظه وجمع علماء عصره؛ ليكملوه فكملوه على نمطه، أورد ذلك ياقوت في معجم الأدباء.=

والمبرد [١] من أكابر البصريين، وهو أورد بابًا فى القدح [فيه][٢].

[أمَّا «كتاب العين»: فقد أطباق الجمهور من أهل اللغة - على القدح فيه][٣].

والثانى: أن ابن جنى أورد بابًا فى كتاب «الخصائص» فى قدح أكابر الأدباء بعضهم فى بعض، وتكذيب بعضهم بعضًا، وأورد بابًا آخر فى أن لغة أهل الوبر أصح من لغة أهل المدر، ومقصوده القدح فى الكوفيين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: يلزم من هذا الكلام انجراح القادح، أو المقدوح فيه؛ وهما من الأدباء.

بيان ذلك: أن نقول: القادح إن كان صادقًا، يلزم انجراح المقدوح فيه، وإن كان كاذبًا، يلزم انجراح القادح جزمًا.

وأورد ابن جنى بابًا آخر فى كلمات من الغريب [لا نعلم أن] [٤] أحدًا أتى بها [٥] إلا ابن أحمر الباهلى [٦].

=وعن أبى الطيب اللغوى: أن الخليل رتب أبوابه، وتوفى من قبل أن يحشوه. قال ثعلب: وقد حشاه قوم من العلماء، إلا أنه لم يؤخذ عنهم رواية فاختل لهذا. وعن ابن راهويه: كان الخليل عمل منه باب العين وحده وأحب الليث أن ينفق سوق الخليل فصنف باقيه، وسمى نفسه الخليل من حبه له، فهو إذا قال فيه: قال الخليل بن أحمد فهو الخليل، وإذا قال: قال الخليل مطلقًا فهو يحكى عن نفسه، فجميع ما فيه من الخلل منه لا من الخليل، وأما قدح الناس فيه فقال ابن جنى فى «الخصائص» أما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل؛ فضلا عنه نفسه. واختصره أبو بكر محمد بن الحسين (بن مدحج) الزبيدى (الأندلسى) اللغوى المتوفى سنة ٣٧٩ تسع وسبعين وثلثمائة، سماه «الاستدراك على كتاب العين». ينظر: كشف الظنون ١٤٤١ - ١٤٤٢.

(٤) فى «ب»: فقد صرح

(١) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدى، أبو العباس، المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد فى زمنه. من كتبه: «الكامل»، و «المذكر والمؤنث»، و«شرح لامية العرب»، و«إعراب القرآن». توفى ببغداد سنة ٢٨٦. ينظر: بغية الوعاة ١١٦، وفيات الأعيان ١/٤٩٥، الأعلام ٧/١٤٤.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) زيادة من المحصول.

(٤) فى «ب»: يعلم.

(٥) فى «ب»: به.

(٦) عمرو بن أحمر بن العمرَّد بن عامر الباهلى، أبو الخطاب: شاعر مخضرم عاش نحو تسعين عاما. كان من شعراء الجاهلية، وأسلم. وغزا مغازى فى الروم، وأصيبت إحدى عينيه، ونزل بالشام=

واعلم: أن هذا القدر - وهو انفراد شخص بنقل شيء من اللغة العربية - لا يقدح في عدالته، ولا يلزم من نقل الغريب: أن يكون كاذبًا في نقله؛ فإن كان ابن جني أورد ذلك للقدح في راوي الغريب: فذلك لا دلالة له، وإن أورده لبيان أن الراوي المذكور هو المنفرد برواية تلك الكلمات، لا على سبيل القدح فيه -: فلا تمسك للمصنف بذلك. فأما قول ابن جني: «إن رؤبة[1] وأباه[2] كانا يرتجلان ألفاظًا لم يسمعاها ولا سبقا إليها» - فهذا الكلام من ابن جني يلزم منه أحد الأمرين، وهو: إما كذب ابن جني، أو كذب رؤبة وأبيه؛ على ما قررناه؛ وذلك لأن ابن جني إن كان كاذبًا لزم الأول، وإن كان صادقًا لزم الثاني. وأما ما نقل عن المازني [3] أنه قال: «ما قيس على كلام العرب، فهو من كلامهم» - فاعلم: أن هذا ليس بكذب، ولا تجويز للكذب؛ وذلك لجواز أن يرى القياس في اللغات؛ على ما سيأتي تحريره، أو يحمل كلامه على هذه القاعدة وأمثالها؛ وهي أن الفاعل في كلام العرب مرفوع؛ [فكل ما كان][4] في معنى الفاعل، فهو مرفوع، وهذا أيضًا ليس بكذب، ولا تجويز للكذب في كلام العرب.

=مع خيل خالد بن الوليد، حين وجهه إليها أبو بكر. ثم سكن الجزيرة. وأدرك أيام عبدالملك بن مروان وله ديوان شعر. ينظر الأعلام (٥/٧٢) (٤٥٦)، خزانة الأدب للبغدادي (٢/٣٨)، الأغاني (٨/٢٣٤)، الشعر والشعراء (١٢٩).

(١) رؤبة بن عبد الله العجاج بن رؤبة التميمي السعدي، أبو الجحاف، راجز من الفصحاء المشهورين، أخذ عنه أعيان أهل اللغة، كانوا يحتجون بشعره، ويقولون بإمامته في اللغة، له ديوان رجز. لما مات قال الخليل: دفنا الشعر واللغة والفصاحة. توفي بالبادية ١٤٥هـ. ينظر وفيات ١: ١٨٧ البداية والنهاية ١٠: ٩٦، الآمدي ١٢١، خزانة الأدب ١/٤٣، الأعلام ٣/٣٤.

(٢) عبد الله بن رؤبة بن لبيد بن صخر السعدي التميمي، أبو الشعثاء، العجاج: راجز مجيد، من الشعراء. ولد في الجاهلية، وقال الشعر فيها؛ ثم أسلم، وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، ففلج وأقعد. وهو أول من دفع الرجز، وشبهه بالقصيد. وكان لا يهجو. وهو والد «رؤبة» الراجز المشهور أيضًا له «ديوان» في مجلدين. توفي سنة: ٩٠هـ. ينظر: شرح شواهد المغني١٨، الشعر والشعراء ٢٣٠، الأعلام ٤/٨٦.

(٣) بكر بن محمد بن حبيب بن بقية، أبو عثمان المازني: من مازن شيبان. أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة، من تصانيفه: «ما تلحن فيه العامة» «والألف واللام»، و «التصريف»، و «العروض»، و«الديباج» وتوفي بالبصرة سنة ٢٤٩هـ. ينظر: وفيات الأعيان ١/٩٢، معجم الأدباء ٢/٢٨٠، إنباه الرواة ١/٢٤٦، الأعلام ٢/٦٩.

(٤) في «ب»: وكلما كان.

الثالث - [وهو]: أن الأصمعى كان منسوبًا إلى الخلاعة، وأنه كان يزيد فى اللغة [ما لم يكن][(١)] منها -: فاعلم: أنه قد يراد بـ«الخلاعة»: زيادة الانبساط فى الخلق[(٢)]، من غير ارتكاب معصية، وهذا لا يقدح فى العدالة، وليس من باب المطاعن. وإن أريد بـ«الخلاعة»: ارتكاب المعاصى، فذلك من باب المطاعن. وأما أنه كان يزيد فى اللغة ما ليس منها، فهذا صريح فى نسبته إلى الكذب.

ثم قال المصنِّف: «والعجب من الأصوليين: أنهم أقاموا الدلالة على خبر الواحد: أنه حجة فى الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك فى اللغة، وكان هذا أولى؛ لأنا بينا أن اللغة والنحو والتصريف كالأصل للتمسك بالكتاب والأخبار؛ والاعتناء بالأصل أولى من الاعتناء بالفرع»:

واعلم: أن هذا الكلام ضعيف جدًّا؛ وذلك لأن الدليل الدالَّ على أن خبر الواحد حجة فى الشرع - يمكن التمسك به فى نقل اللغة آحادًا، إذا وجدت الشرائط المعتبرة فى خبر الواحد؛ فلعلهم أهملوا ذلك اكتفاءً منهم بالأدلَّة على أن خبر الواحد حجة فى الشرع.

وأما قوله: «كان الواجب أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو والتصريف، وأن يفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم؛ لكنهم تركوا ذلك مع شدة الحاجة إليه» -: فهذا حق، وكان الواجب أن يفعل ذلك، ولا وجه لإهماله مع احتمال كذب من [لم][(٣)] تعلم عدالته. هذا كله شرح الوجه الثانى من الوجوه القادحة فى الآحاد.

قوله: وثالثها - من الوجوه القادحة فى الآحاد -:

قال المصنِّف: «إن رواية الآحاد إنما [تفيد الظن][(٤)] إذا سلمت عن المعارض؛ وههنا روايات تدل على أن هذه اللغة تتطرق إليها الزيادة والنقصان».

واعلم: أن حاصل هذا الوجه يئول إلى أن رواية الآحاد إنما تقبل إذا سلمت عن المعارض المروى أيضًا بالآحاد؛ وذلك أنها: لو قبلت - مع عدم سلامتها عن المعارض المساوى - [فـ] إنه يلزم الترجيح بلا مرجح؛ وذلك محال؛ وههنا روايات دالَّة على أن الزيادة والنقصان قد تتطرق إلى اللغة؛ فلا تقبل تلك الرواية:

---

(١) فى «ب»: ما ليس.

(٢) فى «ب»: لم يكن أصل فى الخلق.

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «ب».

أما الزيادة: فلما نقلنا عن رؤبة وأبيه من الزيادات.

وأما النقصان: فلما روى ابن جنى بإسناده عن ابن سيرين[١]، عن عمر بن [٦٧/ب] الخطاب [٢] - رضى الله تعالى عنه - أنه قال: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه، فجاء الإسلام، فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وغزوّ فارس والروم، وغفلت عن الشعر وروايته، فلما جاءت الفتوح، واطمأنت العرب -: راجعوا رواية الشعر، فلم يرجعوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، وقد هلك من العرب من هلك؛ فحفظوا أقل ذلك، وذهب [عنهم][٣] أكثره.. وموضع التمسك: قوله - رضى الله عنه -: «فحفظوا أقل ذلك، وذهب [عنهم أكثره،][٤]؛ فإنه يدل على ذهاب أكثر اللغة [العربية][٥]، وأن القدر الذى بقى محفوظًا، ولم يندرس بموت من مات من العرب - هو القدر الأقل، ويدل على ذلك أيضًا قول أبى عمرو بن العلاء برواية ابن جنى، عن يونس

---

(١) محمد بن سيرين الأنصارى مولاهم أبو بكر البصرى إمام وقته، روى عن مولاه أنس، وزيد بن ثابت، وعمران بن حصين، وأبى هريرة، وعائشة، وطائفة من كبار التابعين، وروى عنه الشعبى وثابت، وقتادة وأيوب ومالك بن دينار وسليمان التيمى وخالد الحذاء والأوزاعى وخلق كثير. قال أحمد: لم يسمع من ابن عباس. وقال خالد الحذاء: كل شيء يقول يثبت عن ابن عباس إنما سمعه من عكرمة أيام المختار. قال ابن سعد: كان ثقة مأمونًا عاليًا رفيعًا فقيهًا إمامًا كثير العلم. وقال أبو عوانة: رأيت ابن سيرين فى السوق فما رآه أحد إلا ذكر الله تعالى. وقال بكر المزنى: والله ما أدركنا من هو أورع منه، وروى أنه اشترى بيتًا، فأشرف فيه على ثمانين ألف دينار، فعرض فى قلبه منه شيء فتركه. قال حماد بن زيد: مات سنة عشر ومائة. ينظر الخلاصة ٤١٢/٢، تهذيب التهذيب ٢١٤/٩، والكاشف ٥١/٣، تاريخ البخارى الكبير ٩٠/١، والوافى بالوفيات ١٤٦/٣.

(٢) عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى أبو حفص. القرشى. العدوى. أمير المؤمنين. الفاروق. أمه: حنتمة بنت هاشم بن المغيرة المخزومية، وقيل: حنتمة بنت هشام أخت أبى جهل، ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين قبل المبعث النبوى بثلاثين سنة، وقيل بدون ذلك. توفى: طعن يوم الأربعاء لأربع ليال بقين من ذى الحجة سنه (٢٣) ودفن يوم الأحد صباح هلال المحرم سنة (٢٤) على أرجح الأقوال. ينظر ترجمته فى أسد الغابة (١٤٥/٤)/ الإصابة (٢٧٩/٤)، تجريد أسماء الصحابة (٣٩٧/١)، الاستيعاب (١١٤٤/٣)، الجرح والتعديل (١٠٥/٦)، تقريب التهذيب (٥٤/٢)، تهذيب التهذيب (٤٣٨/٧) الكاشف (٣٠٩)، تاريخ حرجان (٧٣٠).

(٣) سقط فى «أ».

(٤) سقط فى «ب».

(٥) سقط فى «ب».

ابن حبيب[١]، عن أبى عمرو بن العلاء؛ أن هذه الروايات دالَّة على تطرق الزيادة والنقصان إلى اللغة؛ فلم تسلم تلك الرواية عن المعارض؛ فلا تقبل. فإن قيل: «تطرق الزيادة إلى اللغة على وجه الكذب قادح فى حصول [غلبه الظن][٢]، بمقتضى[٣] رواية اللغات على سبيل الآحاد، وأما تطرق النقص إليه: فلا نسلم أنه يقدح فى حصول غلبة الظن بما بقى مرويًّا بطريق الآحاد، وهذا واضح؛ لأن موت حفَّاظ الشعر يدلُّ على اندراس بعض ما كان من اللغة محفوظًا، ولا يقدح ذهاب ذلك فيما بقى محفوظًا منها»:

قلنا: يقدح ذلك فيما بقى محفوظًا؛ وهذا لجواز كون المشترك فيما مضى من الزمان غير مشترك الآن؛ وذلك لموت من كان حافظًا لوضعه للمعنيين جميعًا، وقد تكون المجازات والاستعارات أكثر[٤] مما بقى محفوظًا بعد هلاك من هلك من العرب. فقد تبين أنه يقدح فى ذلك؛ وأيضًا: بالإقامة مثنى أو فرادى، والجهر والإسرار، وغير ذلك من الأمور المتكررة؛ فهى من وظائف العبادات: وقع فيها اختلاف شديد - مع شدة عناية الصحابة - رضوان الله عليهم - بأمور الدين، فما ظنك بنقل اللغات مع قلة وقعها فى قلوبهم؟!

واعلم: أن هذا الكلام ركيك، وفى المتن لفظ: «عجزوا»، وليس ذلك الاختلاف لعجز القوم عن الضبط، واستعمالُ لفظ «العجز» ههنا بعيد عن الأدب، وليس بصحيح، بل الذى نقل الجهر، والذى نقل الإسرار - ضَبَطَا ما نقلاه، وكل واحد منهما صحيح؛ وهذا الوجه سخيف ليس بشىء.

واعلم: أنا كنا ذكرنا تقسيمًا حاصرًا لنقل الألفاظ؛ وهو: أنه إما أن يُدَّعى التواتر فى كل مسألة مسألة من مسائل العربية، أو يدعى الآحاد فى كل واحدة واحدة من مسائلها، أو يدعى التواتر فى البعض، والآحاد فى البعض: أما القسم الأول والثانى: فقد توجه[٥] عليهما الإشكالات؛ وبها يعترض على القسم الثالث.

---

(١) يونس بن حبيب الضبى بالولاء، أبو عبد الرحمن، ويعرف بالنحوى: علامة بالأدب، كان إمام نحاة البصرة فى عصره. وهو من قرية «جبل» على دجلة بين بغداد وواسط، أعجمى الأصل، أخذ عن سيبويه والكسائى والفراء وغيرهم من الأئمة، وكانت حلقته بالبصرة ينتابها طلاب العلم وأهل الأدب، وفصحاء الأعراب ووفود البادية. وله كتب فيها «معانى القرآن» وغيرها، ولد سنة ٩٤هـ وتوفى سنة ١٨٢هـ. ينظر: مرآة الجنان ١/٣٨٨ نزهة الألباب ٥٩، وفيات ٢/٤١٦، الأعلام ٨/٢٦١.

(٢) سقط فى «أ».

(٣) فى «ب»: مقتضى.

(٤) فى «ب»: أكثرهما.

(٥) فى أ: توجيه.

واعلم: أن المصنِّف ذكر أن الطريق إلى معرفة النحو واللغة والتصريف: إما العقل، أو النقل، أو ما يتركب منهما، أما العقل المحض [٦٨/أ]، فلا مجال له في اللغات، وأما النقل: فإما تواتر أو آحاد؛ فإذن. [الطرق الثلاثة][1]: إما نقل محض، وهو إما تواتر أو آحاد، والمركب من العقل والنقل، ومثال المركب قد سبق.

ثم إنه أورد الإشكال على الطريقين. وأما الإشكال على الطريق الثالث: هو أن الاستدلال بالمقدمتين على النتيجة، إنما يفيد المقصود أن لو لم يجز التناقض على الواضع؛ وإنما يمتنع ذلك أن لو كان الواضع هو الله تعالى؛ و لم يثبت ذلك بالبرهان.

وبيانه: أنه يجوز للواضع إذا كان غير الله أن يضع: أنه يجوز استثناء أي فرد - من شئنا - من صيغ الجموع، ويضع: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ، ومع ذلك يضع أن صيغ الجموع ليست مركبة من المقدمتين النقليتين ينتج: أنها [ليست] للعموم، وغاية ما يلزم: التناقض على الواضع؛ وهذا[2] لا يمتنع على غير الله تعالى؛ هذا من تمام الإشكالات الموردة على الطريق الثالث.

قال بعضهم: «ويعني بالتناقض: إبطال الوضع المنقول؛ فإن البناء حينئذ يكون على غير تفسير شيء»؛ وهذا تفسير لكلام المصنف؛ فإنه يُعْلَم فساده من شرحنا لمعنى التناقض.

فإن قلت: «أجمع الناس على الطريق الثالث؛ فإنهم أثبتوا به كثيرًا من مباحث النحو والتصريف، والإجماع حجة؛ على ما سيأتي»:

قلت: إثبات الإجماع من فروع هذه القاعدة؛ [وذلك لأن الإجماع - لما ثبت كونه حجة بالأدلة اللفظية، وتوقفت الأدلة اللفظية على هذه القاعدة][3]؛ ضرورة توقفها على نقل لغتها ونحوها وتصريفها - فلو أثبتنا شيئا من الأدلة اللفظية [بالإجماع - لزم الدور. هذا ما قاله الإمام المصنف، وفيه نظر؛ وذلك لأن الإجماع يتوقف على الأدلة اللفظية][4]؛ ولكن لا يتوقف الإجماع على الطريق الثالث، وهو المركب من مقدمتين نقليتين؛ بل يتوقف على أحد الطريقين الآخرين؛ فلا يلزم الدور.

بيانه: أن نقول: الطريق الثالث حجة بالإجماع، والإجماع حجة؛ لقوله تعالى: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾** [النساء: ١٥٥].

---

(١) في «ب»: الطريق ثلاثة.

(٢) في «ب»: وذلك.

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

ودلالة هذه الآية على كون الإجماع حجة - لا يتوقف على الطريق الثالث؛ بل على أحد الطريقين الآخرين؛ فلا دور.

قَالَ الْمُصَنِّفُ: وَالجَوَابُ: أَنَّ اللُّغَةَ وَالنَّحْوَ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْمُتَدَاوَلُ الْمَشْهُورُ وَالْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ حَاصِلٌ بِأَنَّهَا فِي الأَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِهَذِهِ الْمَعَانِي؛ فَإِنَّنَا نَجِدُ أَنْفُسَنَا جَازِمَةً بِأَنَّ لَفْظَ[تَي] «السَّمَاء وَالأَرْض» كَانَتَا مُسْتَعْمَلَتَيْنِ فِي زَمَانِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فِي هَذَيْنِ الْمُسَمَّيَيْنِ، وَنَجِدُ الشُّكُوكَ الَّتِي ذَكَرُوهَا جَارِيَةً مَجْرَى شُبَهِ السُّوفُسْطَائِيَّةِ الْقَادِحَةِ فِي الْمَحْسُوسَاتِ الَّتِي لا تَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ. وَثَانِيهِمَا: الأَلْفَاظُ [٦٨/ب] الْغَرِيبة؛ وَالطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا الآحَادُ. إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَنَقُولُ: أَكْثَرُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ وَنَحْوِهِ وَتَصْرِيفِهِ مِنَ الْقِسْمِ الأَوَّلِ؛ فَلا جَرَمَ قَامَتِ الْحُجَّةُ بِهِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي: فَقَلِيلٌ جِدًّا، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ، فَإِنَّا لاَ نَتَمَسَّكُ بِهِ فِي الْمَسَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ، وَنَتَمَسَّكُ بِهِ فِي الظَّنِّيَّاتِ، وَنُثْبِتُ وُجُوبَ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ بِالإِجْمَاعِ، وَنُثْبِتُ الإِجْمَاعَ بِآيَةٍ وَارِدَةٍ بِلُغَاتٍ مَعْلُومَةٍ لاَ مَظْنُونَةٍ؛ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ يَزُولُ الإِشْكَالُ، وَاللهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله - أنه أجاب المصنف عن جميع الإشكالات: بأن النحو واللغة والتصريف ينقسم إلى قسمين: قسم منه معلوم؛ أنه كان فى زمن رسول الله ﷺ كان لهذه المفهومات التى هى بإزائها الآن، وندعي: أن كل من زاول صناعه العربية يجد نفسه جازما بأن لفظة: السماء، والأرض، والماء، والهواء، والنار، وأمثالها - كانت موضوعة لهذه المعانى الظاهرة التى تستعمل فيها الآن، ويجد الشُّبه المذكورة جارية مجرى شُبَه السوفسطائية[1] القادحين فى المحسوسات؛ وهى لا تستحق الجواب؛ فكذلك هذه.

---

(١) نسبة إلى «سوفسطا» ومعناها: الحكمة المزخرفة المموهة، لأن «سوف» معناها الحكمة و«إسطا» معناها التمويه، فالسوفسطائيون هم أصحاب الحكمة المزخرفة.

مبدأ ظهورهم: ظهروا فى القرن السادس قبل ميلاد عيسى - عليه السلام - وعلموا الناس الجدل، وكانوا يأخذون أجورا على ذلك من تلامذتهم وأتباعهم. أثر مذاهبهم فى الحياة العامة: كان لمذهب هؤلاء تأثير كبير فى الحياة الاجتماعية والأخلاقية، فقد أفسدوا على الناس عقائدهم، واستباحوا المنكرات، إلا أن مذهبهم كان سببا فى ظهور فلاسفة كثيرين، اشتغلوا بالرد عليهم وإبطال مذهبهم. ومن الفلاسفة من حكم عليهم بأنهم ليسوا من الإنسانية فى شىء؛ إذ يقول الفيلسوف «كانت»: «لو كان هؤلاء أناسًا لما ترددوا لحظة فى الإيمان بوجود الحقيقة». ومن أشهر السوفسطائية (بيورون)، (وبوتاجوراس). وقد تبع هؤلاء السوفسطائية فى آرائهم قوم من=

وقسم منه مظنون، وهو قليل جدًّا فى كتاب الله، وما كان كذلك فإنا لا نتمسك به فى المسائل القطعية، بل فى الظنيات، ونثبت[1] وجوب[2] العمل [بالظن][3] بالإجماع، ونثبت كون الإجماع حجة بآية من القرآن واردة بلغات معلومة لا مظنونة؛ وبهذا الطريق يزول الإشكال.

فإن قيل: «أيش وجهُ دعوى الضرورة فى القسم الأول، مع أن العلم بكون اللفظ الفلانى[4] موضوعا بإزاء المعنى الفلانى - ليس من قبيل البديهيات، ولا من قبيل الوجدانيات، ولا من قبيل المحسوسات، ولا من قبيل المجربات، ولا الحدسيات، ولا من

=المحدثين فى أوربا؛ مثل (داود هوم) الذى يقرر عدم وجود الحقائق - وهم فرق ثلاث:

فرقة العنادية: وهم الذين ينكرون الحقائق مطلقا، سواء أكانت موجودة أم معدومة أم نسبا، ويزعمون أنها أوهام وخيالات، فلا تميز بين حقيقة وحقيقة إلا بطريق الخيال والوهم، وهذه الفرقة لو اعترفت بوجود الإله لأشبهت طائفة من الصوفية سمت أرواحهم، وتعلقت بالإله سبحانه حتى لا يرون فى الوجود سوى الله تعالى؛ ولذلك قال الحلاج منهم: «ما فى الجبة إلا الله». وسميت هذه الفرقة عنادية لأنهم يعاندون ويكابرون فى الأشياء المحسوسة، أو لأنهم يقولون: ما من قضية إلا ولها معاند.

فرقة العندية: وهم الذين لا يعترفون بثبوت الحقيقة فى الواقع، بل يقولون: إن ثبوتها وتقررها تابع للاعتقاد، فمن اعتقد حلاوة العسل كان حلوا. واعتقاد كل شخص عندهم مطابق لما فى نفس الأمر، فلا يشبه هذا المذهب مذهب النظام فى الصدق والكذب، حيث يقول: «إن الصدق هو المطابقة للاعتقاد ولو خطأ، والكذب عدم هذه المطابقة». فأنت ترى أن النظام لا يدعى أن الاعتقاد هو المطابقة لما فى الواقع، ولكن هؤلاء يقولون: إن الشخص لو اعتقد أن الجوهر عرض كان عرضا، وكان ذلك مطابقا للواقع، حيث طابق اعتقاده. إلا أن مذهبهم له شبه برأى المصوبة، الذين يقولون: إن كل مجتهد مصيب، وليس هناك حكم معين فى الأزل عند الله إن صادفه المجتهد كان مصيبا، وإن لم يصادفه كان مخطئا، بل حكم الله تابع لظن المجتهد، فما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فى حقه، ولا مانع من تعدده. وسموا عندية نسبة إلى «عند» التى تفيد الاعتقاد، كما يقال: هذا الحكم عند أبى حنيفة كذا، أى: فى رأيه واعتقاده. فرقة اللاأدرية: وهم اللذين لا يجزمون بثبوت حقيقة ولا بنفيها، بل يقولون فى كل شىء: نشك، فإن قيل لهم: أنتم قائلون بالشك وجازمون به وذلك حقيقة قالوا: لا نجزم بالشك، بل نشك فى الشك وهكذا. مذكرة شيخنا الشيخ صالح موسى شرف صـ ٢٨/٢٩.

(١) فى «أ»: ونثبت.

(٢) فى «ب»: وجود.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: الأول.

القضايا التى قياسها[1] معها، ولم يبق من الاحتمالات الظاهرة إلا احتمال التواتر؛ وقد أبطله المصنف، ولم يلتزم فى الجواب دعوى التواتر؟! ثم إن العلم الضرورى غير مكتسب جزما، ومن المعلوم: أن العلم بكون اللفظة المخصوصة بإزاء المعنى المخصوص - مكتسب!!».

قلنا: لا يدعى المصنف أنه من الأقسام المذكورة، بل ثبت قسم آخر؛ وهو العلم بالشىء عند توافر القرائن؛ فإنه إذا توفرت توفرًا تامًا بالغًا، فإنه يفيد العلم، والذى يتوهم أن القرائن قد تكثر، ويبين أن الأمر بخلاف ما أشعرت القرائن به -: فذلك لأجل أن القرائن ما انتهت إلى حد أفادت العلم.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: من جملة الأمارات الدالة على كون اللفظة المخصوصة موضوعة بإزاء المعنى المخصوص: استعمالها [فى][2] المعنى المخصوص مجردا عن القرائن وفى غيره مقترنا بالقرائن[٦٩/أ]؛ فإذا تكرر ذلك من زمن رسول الله ﷺ وإلى هذا الزمن، فإنا نعلم على القطع والبت: أن تلك اللفظة [المخصوصة] موضوعة للمعنى المخصوص.

بيانه: أن فى زمن رسول الله ﷺ: كانت لفظة الأرض، والسماء، والخبز، واللحم، والماء - مستعملة فى هذه المعانى من غير قرينة، وكذلك فى الزمن الذى يليه... وهلم جرا إلى زماننا، يعلم ذلك المستأنس بلغة العرب؛ وكذلك يعلم: أنه لم يزل الفاعل مرفوعًا، والمفعول منصوبًا، والمضاف إليه مجرورًا، ومن طالع كتب القوم، فنظر فى النظم والنثر - علم ما ذكرنا قطعًا؛ فصار تكرر التجريد عن القرائن عند استعمالها فى معنى مخصوص، والتقرين بالقرائن عند استعمالها فى غيره متكررًا -: يفيدنا العلم القطعى بوضعها بإزاء ما تستعمل فيه مجردًا عن القرائن، ويمكن رد ذلك إلى الحدسيات.

ولا يقال: «نحن نمنع قول المصنف: إنه لا يمكن ادعاء التواتر فى شىء من الألفاظ ووضعها بإزاء معانيها أو[لا][3] نسلم يمنع أنه التواتر فى لفظ الجلالة، ويدعيه فى غيرها»؛ لأنا نقول: هذا الكلام فاسد صادر ممن لم يمارس العلوم البحثية؛ وهذا لأن المصنف هو المانع لدعوى من يدعى التواتر فى شىء من الألفاظ، وجواب المنع: ذكر الدليل على المدعى، لا المنع؛ فإن معارضة المنع بالمنع هَذَرٌ من الكلام ساقط، وبه تبين

---

(١) فى «أ»: قياساتها.

(٢) فى الأصول: والمعنى. والصواب ما أثبتناه.

(٣) سقط فى «ب».

فساد قوله: «أو [لا] نسلم ذلك فى تلك اللفظة، وندعى التواتر فى غيرها»؛ وهذا لأن المصنف يمنع وجود التواتر فى شىء من الألفاظ، فأى شىء ادعى فيه التواتر، فالمصنف يمنع ذلك، ولا جواب إلا العدول عن دعوى التواتر إلى الطريقة التى ذكرناها.

واعلم: أن الإشكالات المذكورة على دعوى التواتر والآحاد فى مباحث العربية، فى بعضها ضعف ظاهر. وتكلُّف(١)، وقد نبهنا عليه فى الشرح لكلماته فى المتن.

وأما هذه القاعدة فحسنة، ولكن فى الوفاء بمقتضاها تفريعًا - نظر.

بيانه: أن لقائل أن يقول: لا نسلم أن الإجماع اسم كونه حجة من قبيل الاسم الأول؛ وبيانه: بالرجوع إلى وجه دلالة الآية على كون الإجماع حجة؛ فليراجع ذلك؛ ليتحقق ورود السؤال. وفى القسم الثانى نظر أيضًا؛ فليتأمل.

* * *

---

(١) فى «أ»: وتكليف.

محتويات الجزء الأول[1]

---

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة بالمحصول للإمام الرازى بالرمز [م] وبشـرح الأصفهـانى إلى بداية شرح الأصفهانى الخاص بمسألة المحصول السابقة عليه.





